DIE RELIGION IM INNEREN VERHÄLTNISSE ZUR...

Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs



Die
Religion
im
inneren Verhältnisse zur Wissenschaft.

Nebst Darstellung und Beurtheilung der von Jacobi, Kant, Fichte und Schelling gemachten Versuche, dieselbe wissenschaftlich zu erfassen, und nach ihrem Hauptinhalte zu entwickeln.

Von

Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs,

Doctor der Philosophie und Privatdocent an der Universität zu Heidelberg.

Mit einem Vorworte

von

Georg Wilhelm Friedrich Hegel,

Doctor und Professor der Philosophie an der Universität zu Berlin.



Heidelberg, 1822.

Neue akademische Buchhandlung von Karl Groos.

Das leichteste ist, was Gehalt und Gediegenheit hat, zu beurtheilen, schwerer es zu fassen, das schwerste, was beides vereinigt, seine Darstellung hervorzubringen.

Vorr. zur Phänom. des Geistes.

Seiner Königlichen Hoheit

Ludwig

Großherzog zu Baden, Herzog zu Zähringen, Landgraf zu Nellenburg, Graf zu Salem, Petershausen und Hanau rc. rc.,

seinem gnädigsten Fürsten und Herrn

ehrfurchtsvoll

und

unterthänigst

gewidmet

vom

Verfasser.

Inhaltsanzeige.

Seite



Der Gegensatz von Glauben und Vernunft, der das Interesse von Jahrhunderten beschäftigt hat, und nicht blos das Interesse der Schule, sondern der Welt, — kann in unserer Zeit von seiner Wichtigkeit verloren zu haben, ja beinahe verschwunden zu seyn scheinen. Wenn dem in der That so wäre, so würde vielleicht unserer Zeit hierüber nur Glück zu wünschen seyn. Denn jener Gegensatz ist von dieser Natur, daß der menschliche Geist sich von keiner der beiden Seiten desselben wegwenden kann; jede beweist sich vielmehr in seinem innersten Selbstbewußtseyn zu wurzeln, so daß, wenn sie im Widerstreite begriffen sind, der Halt des Geistes erschüttert und die unseligste Entzweiung sein Zustand ist. Wenn aber der Widerstreit des Glaubens und der Vernunft verschwunden und in eine Aussöhnung übergegangen ist, so würde es wesentlich von der Natur dieser Aussöhnung selbst abhängen, in wie fern zu ihr Glück zu wünschen wäre.

Denn es giebt auch einen Frieden der Gleichgültigkeit gegen die Tiefen des Geistes, einen Frieden des Leichtsinns, der Kahlheit; in einem solchen Frieden kann das Widerwärtige beseitigt scheinen, indem es nur auf die Seite gestellt ist. Dasjenige aber, was nur übersehen oder verachtet wird, ist darum nicht überwunden. Im Gegentheil, wenn nicht in der Aussöhnung die tiefsten wahrhaften Bedürfnisse befriedigt, wenn das Heiligthum des Geistes sein Recht nicht erlangt hätte, so wäre die Entzweiung an sich geblieben, und die Feindschaft eiterte sich desto tiefer im Innern fort; der Schade würde nur, mit sich selbst unbekannt und unerkannt, desto gefährlicher seyn.

Ein unbefriedigender Friede kann zu Stande gekommen seyn, wenn der Glaube inhaltslos geworden, und von ihm nichts als die leere Schale der subjectiven Ueberzeugung übrig geblieben ist, — und andererseits die Vernunft auf die Erkenntniß von Wahrheit Verzicht gethan hat, und dem Geiste nur ein Ergehen theils in Erscheinungen theils in Gefühlen übrig gelassen ist. Wie sollte da noch großer Zwiespalt zwischen Glauben und Vernunft statt finden können, wenn in beiden kein objectiver Inhalt mehr, somit kein Gegenstand eines Streites vorhanden ist?

Unter Glauben verstehe ich nemlich nicht weder das blos subjective Ueberzeugtseyn, welches sich auf die Form der Gewißheit beschränkt, und es noch unbestimmt läßt, ob und welchen Inhalt dieses Ueberzeugtseyn habe — noch auf der andern Seite nur das Credo, das Glaubensbekenntniß der Kirche, welches in Wort und Schrift verfaßt ist, und in den Mund, in Vorstellung und Gedächtniß aufgenommen seyn kann, ohne das Innere durchdrungen, ohne mit der Gewißheit, die der Mensch von sich hat, mit dem Selbstbewußtseyn des Menschen sich identificirt zu haben. Zum Glauben rechne ich, nach dem wahrhaften alten Sinn desselben, das eine Moment eben so sehr, als das andere, und setze ihn darein, daß beide in ununterschiedener Einheit vereint sind. Die Gemeinde (Kirche) ist in glücklichem Zustande, wenn der Gegensatz in ihr sich rein auf den angegebenen formellen Unterschied beschränkt, und weder der Geist der Menschen aus sich einen eigenthümlichen Inhalt dem Inhalte der Kirche entgegen setzt, noch die kirchliche Wahrheit zu einem äusserlichen Inhalt übergegangen ist, welcher den heiligen Geist gleichgültig gegen sich läßt. Die Thätigkeit der Kirche innerhalb ihrer selbst wird vornemlich in der Erziehung des Menschen bestehen, in dem Geschäfte, daß die Wahrheit, welche zunächst nur der Vorstellung und dem Gedächtniß gegeben

werden kann, zu einem Innerlichen gedeihe, das Gemüth davon eingenommen und durchdrungen, und das Selbstbewußtseyn sich und seinen wesentlichen Bestand nur in jener Wahrheit finde. Daß diese beiden Seiten weder unmittelbar noch fortdauernd und fest in allen Bestimmungen miteinander vereinigt sind, sondern eine Trennung der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst von dem wahrhaften Inhalte vorhanden ist, gehört in die Erscheinung jener fortdauernden Erziehung; die Gewißheit seiner selbst ist zunächst das natürliche Gefühl und der natürliche Wille, und das demselben entsprechende Meynen und eitle Vorstellen; — der wahrhafte Inhalt aber kommt zunächst äusserlich in Wort und Buchstaben an den Geist — und die religiöse Erziehung bewirkt beides in Einem, daß die Gefühle, die der Mensch nur unmittelbar von Natur hat, ihre Kraft verlieren, und das, was Buchstaben war, zum eigenen lebendigen Geiste werde.

Diese Verwandlung und Vereinigung des zunächst äusserlichen Stoffes findet zwar sogleich einen Feind vor, mit dem sie es zu thun hat; sie hat einen unmittelbaren Widersacher an dem Naturgeiste, und muß solchen zur Voraussetzung haben, eben weil es der freie Geist, nicht ein Naturleben ist, was erzeugt werden soll, weil der freie Geist nur als ein Wiedergeborner ist. Dieser natürliche Feind aber ist durch die göttliche Idee ursprünglich überwunden und der freie Geist erlöst. Der Kampf mit dem Naturgeiste ist darum nur die Erscheinung im endlichen Individuum. Aber es kommt aus dem Individuum noch ein anderer Feind hervor — ein Feind, der nicht in der blossen Natürlichkeit des Menschen den Ort seines Ausgangs, sondern ihn vielmehr in dem übersinnlichen Wesen desselben, im Denken hat — dem Urstande des Innern selbst, dem Merkzeichen des göttlichen Ursprungs des Menschen, demjenigen, wodurch er sich vom Thiere unterschei-

det und was allein, wie es die Wurzel seiner Hoheit, so die seiner Erniedrigung ist; denn das Thier ist weder der Hoheit noch der Erniedrigung fähig. Wenn das Denken sich eine solche Selbstständigkeit nimmt, in der es dem Glauben gefährlich wird, so ist ein höherer hartnäckigerer Kampf eingeleitet, als jener erstere Kampf ist, in welchem nur der natürliche Wille und das unbefangene, sich noch nicht für sich stellende Bewußtseyn befaßt ist. Dieses Denken ist dann dasjenige, was man menschliches Denken, eigenen Verstand, endliche Vernunft genannt, und mit Recht von dem Denken unterscheidet, welches obwohl im Menschen, doch göttlich ist, von dem Verstand, der nicht das Eigene, sondern das Allgemeine sucht, von der Vernunft, welche das Unendliche und Ewige nur als das allein Seyende weiß und betrachtet.

Es ist jedoch nicht nothwendig, daß jenes endliche Denken sogleich der Glaubenslehre entgegengesetzt sey. Zunächst wird es vielmehr innerhalb derselben, und vermeintlich zu Gunsten der Religion bemüht seyn, um sie mit seinen Erfindungen, Neugierden und Scharfsinnigkeiten auszuschmücken, zu unterstützen und zu ehren. In solchem Bemühen geschieht es, daß der Verstand als Folgerungen oder Voraussetzungen, Gründen und Zwecken, eine Menge von Bestimmungen an die Glaubenslehren anknüpft, — Bestimmungen, die von endlichem Gehalte sind, denen aber leicht eine gleiche Würde, Wichtigkeit und Gültigkeit mit der ewigen Wahrheit selbst beigelegt wird, weil sie in unmittelbarem Zusammenhange mit dieser erscheinen. Indem sie zugleich nur endlichen Gehalt haben, und daher ebensosehr der Gegenrede und Gegengründe fähig sind, bedürfen sie leicht um behauptet zu werden, äusserlicher Autorität, und werden ein Feld für menschliche Leidenschaften. Im Interesse der Endlichkeit erzeugt haben sie nicht

das Zeugniß des heiligen Geistes für sich, sondern zu ihrem Beystande endliche Interessen.

Die absolute Wahrheit selbst aber tritt mit ihrer Erscheinung in zeitliche Gestaltung und in deren äusserliche Bedingungen, Zusammenhänge, und Umstände. — Dadurch ist sie von selbst schon mit einer Mannichfaltigkeit von örtlichem, geschichtlichem und anderem positivem Stoffe umgeben. Weil die Wahrheit *ist*, muß sie erscheinen und erschienen seyn; diese ihre Manifestation gehört zu ihrer ewigen Natur selbst, welche untrennbar von ihr ist, sosehr, daß diese Trennung sie vernichten, nemlich ihren Inhalt zu einem leeren Abstractum herabsetzen würde; von der ewigen Erscheinung aber, die dem Wesen der Wahrheit inhärirt, muß die Seite des momentanen, örtlichen, äusserlichen Beywesens wohl unterschieden werden, um nicht das Endliche mit dem Unendlichen, das Gleichgültige mit dem Substantiellen zu verwechseln. Dem Verstande wird an dieser Seite ein neuer Spielraum für seine Bemühungen und die Vermehrung des endlichen Stoffes aufgethan, und an dem Zusammenhange dieses Beywesens findet er unmittelbare Veranlassung, die Einzelnheiten desselben zu der Würde des wahren Göttlichen, den Rahmen zur Würde des davon umschlossenen Kunstwerkes zu erheben, um für die endlichen Geschichten, Begebenheiten, Umstände, Vorstellungen, Gebote u. s. f. dieselbe Ehrfurcht, denselben *Glauben* zu fordern, als für das, was absolutes Seyn, ewige Geschichte, ist.

An diesen Seiten ist es denn, wo die *formelle Bedeutung des Glaubens* hervorzutreten beginnt, — die Bedeutung, daß er ein *Fürwahrhalten* überhaupt sey, das was für wahr gelten soll, mag seiner innern Natur nach beschaffen seyn, wie es wolle. Es ist dies dasselbe Fürwahrhalten, welches in den alltäglichen Dingen des gemeinen Lebens, dessen Zuständen, Verhältnissen, Be-

gebenheiten, oder sonstigen natürlichen Existenzen, Eigenschaften und Beschaffenheiten an seinem Orte ist und gilt. Wenn die sinnliche äusserliche Anschauung, oder das innere unmittelbare Gefühl, die Zeugnisse anderer und das Zutrauen zu ihnen u. s. f. die Kriterien sind, aus welchen der Glaube für dergleichen Dinge hervorgeht, so kann wohl hiebei eine Ueberzeugung, als ein durch Gründe vermitteltes Fürwahrhalten, von dem Glauben als solchem unterschieden werden. Aber diese Unterscheidung ist zu geringfügig, um für solche Ueberzeugung einen Vorzug gegen den blossen Glauben zu behaupten; denn die sogenannten Gründe sind nichts anderes, als die bezeichneten Quellen dessen, was hier Glauben heißt.

Von anderer Art aber ist in Ansehung dieses allgemeinen Fürwahrhaltens ein Unterschied, der sich auf den Stoff und insbesondere den Gebrauch bezieht, der von dem Stoffe gemacht wird. Indem nemlich diejenigen endlichen und äusserlichen Geschichten und Umstände, welche in dem Umfange des religiösen Glaubens liegen, in einem Zusammenhange mit der ewigen Geschichte, welche die objective Grundlage der Religion ausmacht, stehen, so schöpft die Frömmigkeit ihre mannichfaltigen Erregungen, Erbauungen und Belehrungen über die weltlichen Verhältnisse, individuellen Schicksale und Lagen aus diesem Stoffe, und findet ihre Vorstellungen und den ganzen Umfang ihrer Bildung meistentheils oder ganz an jenen Kreis von Geschichten und Lehren, von welchem die ewige Wahrheit umgeben ist, angeknüpft. Auf alle Fälle verdient solcher Kreis, in welchem, als einem Volksbuche, die Menschen ihr Bewußtseyn über alle weiteren Verhältnisse ihres Gemüths und Lebens überhaupt geschöpft haben, ja welcher auch das Medium ist, durch welches sie ihre Wirklichkeit zu dem religiösen Gesichtspunkt erheben, wenigstens die größte Achtung und eine ehrfurchtsvolle Behandlung.

Ein Anderes ist es nun, wenn solcher Kreis unbefangen blos von der frommen Gesinnung gebraucht und für dieselbe benutzt wird, und wenn er vom Verstande gefaßt und wie er von diesem gefaßt und festgesetzt ist, anderem Verstande so geboten wird, daß er diesem als Regel und ein Festes für das Fürwahrhalten gelten, hiemit dieser Verstand nur dem Verstande sich unterwerfen soll, und, wenn diese Unterwerfung im Namen der göttlichen Wahrheit gefordert wird.

In der That thut solche Forderung das Gegentheil ihrer selbst; indem es nicht der göttliche Geist des Glaubens ist, sondern der Verstand, welcher die Unterwerfung des Verstands unter sich verlangt, so wird vielmehr der Verstand unmittelbar dadurch berechtigt, das Hauptwort in den göttlichen Dingen zu haben. Gegen solchen Inhalt des Buchstabens und der dürren Gelehrsamkeit der Orthodoxie hat der bessere Sinn ein göttliches Recht. So geschieht es denn, daß je breiter sich diese endliche Weisheit über göttliche Dinge macht, je mehr sie Gewicht auf das äusserliche Historische, und auf die Erfindung ihres eigenen Scharfsinns legt, sie desto mehr gegen die göttliche Wahrheit und gegen sich selbst gearbeitet hat. Sie hat das der göttlichen Wahrheit entgegengesetzte Princip hervorgebracht und anerkannt, einen ganz andern Boden für das Erkennen aufgethan und bereitet, und auf diesem wird die unendliche Energie, die das Princip des Erkennens zugleich in sich besitzt, und in der die tiefere Möglichkeit seiner einstigen Versöhnung mit dem wahren Glauben liegt, sich gegen die Einzwängung in jenes endliche Verstandesreich kehren, und dessen Ansprüche, das Himmelreich seyn zu wollen, zerstören.

Es ist der bessere Sinn, der empört über den Widerspruch solcher Anmassung, Endlichkeiten und Aeusserlichkeiten als das Göttliche anerkennen und verehren zu lassen,

ausgerüstet mit der Waffe des endlichen Denkens, als Aufklärung einerseits die Freiheit des Geistes, das Princip einer geistigen Religion, hergestellt und behauptet, andererseits aber als nur abstractes Denken keinen Unterschied zu machen gewußt hat, zwischen Bestimmungen eines nur endlichen Inhalts, und Bestimmungen der Wahrheit selbst. So hat dieser abstracte Verstand sich gegen alle Bestimmtheit gekehrt, die Wahrheit durchaus alles Inhalts entleert, uud sich nichts übrig behalten als einerseits das reine Negative selbst, das caput mortuum eines nur abstracten Wesens und andererseits endlichen Stoff, theils den, der seiner Natur nach endlich und äusserlich ist, theils aber den, den es sich aus dem göttlichen Inhalt verschafft hat, als welchen selbst es zu der Aeusserlichkeit von blos gemein historischen Begebenheiten, zu localen Meinungen und besondern Zeitansichten herabgesetzt hat. — Unthätig kann aber das Denken überhaupt nicht seyn. Aus und in jenem Gotte ist nichts zu holen," noch zu erholen, denn er ist bereits in sich ganz hohl gemacht. Er ist das Unerkennbare, denn das Erkennen hat es mit Inhalt, Bestimmung, Bewegung zu thun, das Leere aber ist inhaltslos, unbestimmt, ohne Leben und Handlung in sich. Die Lehre der Wahrheit ist ganz nur dies, Lehre von Gott zu seyn, und dessen Natur und Geschäffte geoffenbart zu haben. Der Verstand aber, indem er allen diesen Inhalt aufgelöst hat, hat Gott wieder eingehüllt und ihn zu dem, was er früher zur Zeit der blossen Sehnsucht war, zu dem Unbekannten, herabgesetzt. Der denkenden Thätigkeit bleibt daher kein Stoff, als der vorher angegebene endliche, nur mit dem Bewußtseyn und der Bestimmung, daß es nichts als zeitlicher und endlicher Stoff ist; sie ist darauf beschränkt, in solchem Stoffe sich zu ergehen und die Befriedigung in der Eitelkeit zu finden, das Eitle vielfach zu gestalten, zu wenden,

und eine große Masse desselben gelehrterweise vor sich zu bringen.

Dem Geiste aber, der es in dieser Eitelkeit nicht aushält, ist nur das Sehnen gelassen; denn das worin er sich befriedigen wollte, ist ein Jenseits. Es ist gestaltlos, inhaltslos, bestimmungslos; nur durch Gestalt, Inhalt, Bestimmung ist etwas für den Geist, ist es Vernunft, Wirklichkeit, Leben, ist es an und für sich. (Jene Abstraction des Leeren), jener endliche Stoff aber ist nur etwas Subjectives, und unfähig, den Gehalt für das leere Ewige abzugeben. Das Bedürfniß, das in dem Geiste, der nach Religion wieder sucht, liegt, hat darum näher die Bestimmung, daß es einen Gehalt, der an und für sich sey, eine Wahrheit verlangt, die nicht dem Meynen und dem Eigendünkel des Verstandes angehöre, sondern welche objectiv sey. Was nun diesem Bedürfnisse allein noch übrig ist, um zu einer Befriedigung zu gelangen, ist, in die Gefühle zurückgetrieben zu werden. Das Gefühl ist noch die einzige Weise, in welcher die Religion vorhanden seyn kann; an den höhern Gestalten ihrer Existenz, an der Form des Vorstellens und Fürwahrhaltens eines Inhalts, hat immer die Reflexion einen Antheil, und die Reflexion hat sich bis zur Negation aller objectiven Bestimmung getrieben.

Dies sind kurz die Grundzüge des Ganges, den die formelle Reflexion in der Religion genommen hat. Das System von spitzfindigen, metaphysischen, casuistischen Unterscheidungen und Bestimmungen, in welches der Verstand den gediegenen Inhalt der Religion zersplitterte, und auf das er die gleiche Autorität, als die ewige Wahrheit hat, legte, ist das erste Uebel, das innerhalb der Religion selbst beginnt. Das andere Uebel aber, so sehr es zunächst das Gegentheil zu seyn scheint, ist schon in diesem ersten Standpunkte gegründet, und nur eine weitere Entwicklung

desselben; es ist das Uebel, daß das Denken als selbstständig auftritt, und mit den formellen Waffen, welchen jene Masse von dürrer Gehaltlosigkeit ihren Ursprung, und die es selbst jenem ersten Geschäfte verdankt, sich dagegen kehrt, und sein letztes Princip, die reine Abstraction selbst, das bestimmungslose höchste Wesen, findet. Für die philosophische Betrachtung hat es Interesse, eben dieses der Reflexion selbst unerwartete Umschlagen in ein Feindseliges gegen das, was ihr eigenes Werk ist, zu bemerken, — ein Umschlagen, welches ebenso nur die eigene Bestimmung der Reflexion selbst ist.

Nach dem Gesagten bestimmt sich das Uebel, in welches die Aufklärung die Religion uud die Theologie gebracht hat, als der Mangel an gewußter Wahrheit, einem objectiven Inhalt, einer Glaubenslehre. Eigentlich kann jedoch nur von der Religion gesprochen werden, daß sie solchen Mangel leide, denn eine Theologie giebt es nicht mehr, wenn es keinen solchen Inhalt giebt. Diese ist darauf reducirt, historische Gelehrsamkeit, und dann die dürftige Exposition einiger subjectiven Gefühle zu seyn. Das angegebene Resultat aber ist es, was von der religiösen Seite geschehen ist, zur Versöhnung des Glaubens und der Vernunft. Es ist jetzt noch zu erwähnen, daß die Philosophie auch von ihrer Seite zu dieser Ausgleichung, und zwar auf dieselbe Weise die Hand geboten hat.

Denn der Mangel, in den die Philosophie herabgefallen ist, zeigt sich gleichfalls als Mangel an objectivem Inhalte. + Sie ist die Wissenschaft der denkenden Vernunft, wie der religiöse Glauben das Bewußtseyn und absolute Fürwahrhalten der für die Vorstellung gegebenen Vernunft, und dieser Wissenschaft ist der Stoff so dünne geworden, als dem Glauben.

Die Philosophie, von welcher der Standpunkt der

allgemeinen Bildung des Gedankens in neuerer Zeit zunächst festgestellt worden, und welche sich mit Recht die **kritische** genannt hat, hat nichts anderes gethan, als daß von ihr das Geschäffte der Aufklärung, welches zunächst auf concrete Vorstellungen und Gegenstände gerichtet war, auf seine einfache Formel reducirt worden ist; diese Philosophie hat keinen andern Inhalt und Resultat, als aus jenem räsonnirenden Verstande hervorgegangen ist. Die **kritische** oder **Kantische** Philosophie ist zwar, so gut als die **Aufklärung** etwas dem **Namen** nach Antiquirtes, und man würde übel ankommen, wenn man denjenigen, welche sich die Philosophen unter den Schriftstellern nennen, ferner den wissenschaftlichen Schriftstellern über Materien der Theologie, Religion, Moral, so auch, welche über politische Angelegenheiten, Gesetze und Staatsverfassungs-Sachen schreiben, heutiges Tags noch Schuld gäbe, was von Philosophie daran zu seyn scheinen könnte, sey Kantische Philosophie; so wie man eben so übel ankommen würde, wenn man den räsonnirenden Theologen, und noch mehr denen, welche die Religion auf subjective Gefühle stellen, noch die **Aufklärung** zuschreiben wollte. — Wer hat nicht die Kantische Philosophie widerlegt, oder verbessert, und wird nicht etwa noch jetzt zum Ritter an ihr? Wer ist nicht weiter fortgeschritten? Betrachtet man aber die Thaten dieser Schriftstellerei, der philosophischen, moralischen und der theologischen, welche letztere häufig gegen nichts so stark, als dagegen, etwas Philosophisches seyn zu wollen, protestirt, so erkennt man sogleich nur dieselben Grundsätze und die Resultate, welche aber hier bereits als **Voraussetzungen** und **anerkannte Wahrheiten** erscheinen. An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Der Umstand, sich ganz nur auf der Heerstrasse der Zeitvorstellungen und Vorurtheile zu befinden, hindert den Eigendünkel nicht, zu mey-

nen, daß seine aus dem allgemeinen Strome aufgeschöpften Trivialitäten, ganz originelle Ansichten und neue Entdeckungen auf dem Gebiete des Geistes und der Wissenschaft seyen.

Das, was an und für sich ist, und was endlich und zeitlich ist, — dies sind die zwei Grundbestimmungen, die bei einer Lehre von der Wahrheit vorkommen müssen, und von welchem Gehalt eine solche Lehre sey, da kommt es darauf an, wie diese zwei Seiten gefaßt und festgestellt sind, und welche Stellung dem Geiste zu ihnen angewiesen ist. Betrachten wir hiernach die Wahrheiten der Zeitphilosophie, — Wahrheiten, die sosehr für anerkannt gelten, daß kein Wort mehr über sie zu verlieren sey.

Die Eine der absoluten Voraussetzungen in der Bildung unserer Zeit ist, daß der Mensch nichts von der Wahrheit wisse. Der aufklärende Verstand ist nicht sowohl zum Bewußtseyn und zum Aussprechen dieses seines Resultates gekommen, als daß er es herbeigeführt hat. Er ist, wie erwähnt worden, davon ausgegangen, das Denken von jenen Fesseln des anderen Verstandes, der auf dem Boden der göttlichen Lehre selbst seine Endlichkeiten gepflanzt, und für dies sein wucherndes Unkraut, die absolute göttliche Autorität gebrauchen wollte, zu befreyen, und die Freiheit herzustellen, welche von der Religion der Wahrheit errungen und zu ihrer Heimath gemacht worden. So hat er zunächst den Irrthum und Aberglauben anzugreifen den Willen gehabt, und was ihm wahrhaft gelungen ist zu zerstören, ist freilich nicht die Religion gewesen, sondern jener pharisäische Verstand, der über die Dinge einer andern Welt auf Weise dieser Welt klug gewesen und seine Klugheiten auch Religionslehre nennen zu können gemeint hat. Er hat den Irrthum entfernen wollen, nur um der Wahrheit Raum zu machen; er hat ewige Wahrheiten gesucht und anerkannt, und die Würde

des Menschen noch darein gesetzt, daß für ihn, und für ihn nur, nicht für das Thier, solche Wahrheiten sind. In dieser Ansicht sollen diese Wahrheiten das Feste und Objective gegen die subjective Meinung und die Triebe des Gefühls seyn, und das Meynen und die Gefühle wesentlich der Einsicht der Vernunft gemäß und unterworfen und durch sie geleitet seyn, um eine Berechtigung zu haben.

Die consequente und selbstständige Entwicklung des Princips des Verstandes aber führt dahin, alle Bestimmung und damit allen Inhalt nur als eine Endlichkeit zu fassen, und so die Gestaltung und Bestimmung des Göttlichen zu vernichten. Durch diese Ausbildung ist die objective Wahrheit, die das Ziel seyn sollte, mehr bewußtlos zu der Dünne und Dürre herabgebracht worden, welche nun von der Kantischen Philosophie nur zum Bewußtseyn gebracht und als die Bestimmung des Ziels der Vernunft ausgesprochen zu werden nöthig hatte. Demnach ist von dieser die Identität des Verstandes als das höchste Princip als das letzte Resultat wie für das Erkennen selbst, so für seinen Gegenstand, angegeben worden, — das Leere der atomistischen Philosophie, Gott bestimmungslos, ohne alle Prädicate und Eigenschaften, in das Jenseits des Wissens hinaufgesetzt, oder vielmehr zur Inhaltslosigkeit herabgesetzt. Diese Philosophie hat diesem Verstande das richtige Bewußtseyn über sich gegeben, daß er unfähig sey, Wahrheit zu erkennen; aber indem sie den Geist nur als diesen Verstand auffaßte, hat sie es zum allgemeinen Satze gebracht, daß der Mensch von Gott, — und als ob es ausser Gott überhaupt absolute Gegenstände und eine Wahrheit geben könnte — überhaupt von dem, was an sich ist, nichts wissen könne. Wenn die Religion die Ehre und das Heil des Menschen darein setzt, Gott zu erkennen, und ihre Wohlthat darein, ihm diese Erkenntniß mitgetheilt und das unbekannte Wesen desselben enthüllt

zu haben, so ist in dieser Philosophie im ungeheuersten Gegensatze gegen die Religion, der Geist zu der Bescheidenheit des Viehs, als zu seiner höchsten Bestimmung, verkommen, nur daß er unseliger Weise den Vorzug besitze, noch das Bewußtseyn über diese seine Unwissenheit zu haben; wogegen das Vieh in der That die viel reinere, wahrhafte, nemlich die ganz unbefangene Bescheidenheit der Unwissenheit besitzt. Dies Resultat darf man nun wohl dafür ansehen, daß es mit weniger Ausnahme allgemeines Vorurtheil unserer Bildung geworden ist. Es hilft nichts, die Kantische Philosophie widerlegt zu haben, oder sie zu verachten; die Fortschritte und Einbildungen von Fortschritten über sie hinaus, mögen sich sonst auf ihre Weise viel zu thun gemacht haben; sie sind nur dieselbe Weltweisheit, wie jene, denn sie leugnen dem Geiste die Fähigkeit und die Bestimmung zur objectiven Wahrheit.

Das andere hiemit unmittelbar zusammenhängende Princip dieser Weisheit ist, daß der Geist, indem er freilich erkennend, aber die Wahrheit ihm versagt ist, es nur mit Erscheinungen, mit Endlichkeiten zu thun haben kann. Die Kirche und die Frömmigkeit haben häufig die weltlichen Wissenschaften für verdächtig und gefährlich, ja oft für feindselig gegen sie gehalten, und sie dafür angesehen, daß sie zum Atheismus führen. Ein berühmter Astronom soll gesagt haben, er habe den ganzen Himmel durchsucht, und keinen Gott darin finden können. In der That geht die weltliche Wissenschaft auf Erkennen des Endlichen; indem sie in das Innere desselben hineinzusteigen sich bemüht, sind Ursachen und Gründe das Letzte, bei welchem sie sich beruhigt. Aber diese Ursachen und Gründe sind wesentlich ein dem zu Erklärenden Analoges, und darum sind es gleichfalls nur endliche Kräfte, welche in ihren Bereich fallen. Wenn nun gleich diese Wissenschaften ihre Erkenntnisse nicht zur Region des Ewigen, — welches nicht

nur ein Uebersinnliches ist, denn auch jene Ursachen und Kräfte, das Innere, welches vom reflectirenden Verstande erzeugt und auf seine Weise erkannt wird, sind nicht ein Sinnliches — hinüber führen, indem sie nicht das Geschäft dieser Vermittlung haben, so ist doch die Wissenschaft des Endlichen durch nichts abgehalten, eine göttliche Sphäre zuzugeben. Gegen eine solche höhere Sphäre liegt es für sich ganz nahe, dasjenige, was nur durch die Sinne und die verständige Reflexion in das Bewußtseyn kommt, für einen Inhalt anzuerkennen, der nichts an und für sich, der nur Erscheinung ist. Aber wenn auf die Erkenntniß der Wahrheit überhaupt Verzicht geleistet ist, dann hat das Erkennen nur Einen Boden, den Boden der Erscheinung. Auf diesem Standpunkte kann es auch in den Bemühungen der Erkenntniß mit einer von ihr sonst als göttlich anerkannten Lehre nicht um die Lehre selbst, sondern allein um die äusserliche Umgebung derselben zu thun seyn. Die Lehre für sich bleibt ausser dem Interesse der geistigen Thätigkeit und es kann nicht eine Einsicht, ein Glaube und Ueberzeugung von derselben gesucht werden, denn ihr Inhalt ist als das Unerreichbare angenommen. So muß die Beschäftigung der Intelligenz mit den Lehren der Religion sich auf ihre erscheinenden Seiten beschränken, sich auf die äusserlichen Umstände werfen, und das Interesse einem Historischen werden, einem solchen, wo der Geist es mit Vergangenheiten, einem von sich Abgelegenen zu thun hat, nicht selbst darin präsent ist. Was die ernsthafte Bemühung der Gelehrsamkeit, des Fleißes, des Scharfsinns u. s. f. herausbringt, wird gleichfalls Wahrheit genannt, und ein Meer solcher Wahrheiten zu Tage gefördert und fortgepflanzt; aber dieß sind nicht Wahrheiten der Art, wie sie der ernste Geist der Religion für seine Befriedigung fordert.

Wenn nun das, was disseits ist, und Gegen-

wart für den Geist hat, dieses breite Reich des Eiteln und Erscheinenden ist, das aber, was an und für sich ist, dem Geiste entrückt, und ein leeres Jenseits für ihn ist, wo kann er noch einen Ort finden, in welchem ihm das Substantielle begegnete, das Ewige an ihn käme, und er zur Einigkeit damit, zur Gewißheit und dem Genusse derselben gelangen könnte? Es ist nur die *Region des Gefühls*, wohin sich der Trieb zur Wahrheit flüchten kann. Das Bewußtseyn kann das Gehaltvolle, vor der Reflexion nicht Wankende nur noch in der eingehüllten Weise der Empfindung ertragen. Diese Form ermangelt der Gegenständlichkeit und der Bestimmtheit, die das Wissen und der seiner bewußte Glauben erfordert, die aber der Verstand zu nichte zu machen gewußt, vor welcher sich eben wegen dieser Gefahr die Religiosität nur fürchtet und deswegen in diese Einhüllung zurückzieht, welche dem Denken keine Seite zum dialectischen Angriff darzubieten scheint. In solcher Religiosität, wenn sie aus ächtem Bedürfnisse hervorgeht, wird die Seele den verlangten Frieden finden können, indem sie in der Intensität und Innerlichkeit das zu ergänzen bestrebt ist, was ihr an Inhalt und Extension des Glaubens abgeht. Es kann aber noch als das *dritte allgemeine Vorurtheil* angeführt werden, daß das Gefühl die wahrhafte und sogar einzige Form sey, in welcher die Religiosität ihre Aechtheit bewahre.

Unbefangen ist zunächst diese Religiosität nicht mehr. Der Geist fordert überhaupt, weil er Geist ist, daß was in dem Gefühle ist, für ihn auch in der Vorstellung vorhanden sey, der Empfindung ein Empfundenes entspreche, und die Lebendigkeit der Empfindung nicht eine bewegungslose Concentration bleibe, sondern zugleich eine Beschäftigung mit objectiven Wahrheiten und dann, was in einem Cultus geschieht, eine Ausbreitung zu Handlungen sey, welche die Gemeinsamkeit der Geister in der Religion, so-

wohl beurkunden, als auch, wie die Beschäftigung mit den Wahrheiten, die religiöse Empfindung nähren und in der Wahrheit erhalten, und ihr den Genuß derselben gewähren. Aber solche Ausdehnung zu einem Cultus wie zu einem Umfange von Glaubenslehren verträgt sich nicht mehr mit der Form des Gefühls; vielmehr ist die Religiosität in der hier betrachteten Gestalt aus der Entwicklung und Objectivität zum Gefühle geflohen, und hat dieses polemisch für die ausschließende oder überwiegende Form erklärt.

Hier ist es denn, wo die Gefahr dieses Standpunkts, und sein Umschlagen in das Gegentheil dessen, was die Religiosität in ihm sucht, den Anfang nimmt. Dies ist eine Seite von größter Wichtigkeit, welche nur kurz noch zu berühren ist, wobei ich mich, ohne in die Natur des Gefühls hier weiter eingehen zu können, nur auf das Allgemeinste berufen muß. Es kann kein Zweifel dagegen Statt finden, daß das Gefühl ein Boden ist, der für sich unbestimmt zugleich das Mannichfaltigste und Entgegengesetzteste in sich schließt. Das Gefühl für sich ist die natürliche Subjectivität, ebensowohl fähig gut zu seyn, als böse, fromm zu seyn, als gottlos. Wenn nun vormals die sogenannte Vernunft, was aber in der That der endliche Verstand und dessen Räsonnement war, zum Entscheidenden ebensowohl über das, was ich für wahr halten, als was mir Grundsatz für das Handeln seyn soll, gemacht ist, und wenn es nun das Gefühl seyn soll, aus welchem die Entscheidung, was ich sey und was mir gelte, hervorgehen soll, so ist auch noch der Schein von Objectivität verschwunden, der wenigstens im Princip des Verstandes liegt; denn nach diesem soll das, was mir gelten soll, doch auf einem allgemeingültigen Grunde, auf etwas, das an und für sich sey, beruhen. Noch bestimmter aber gilt in aller Religion, wie in allem sittlichen Zusammenleben

der Menschen, in der Familie wie im Staate, das an und für sich seyende Göttliche, Ewige, Vernünftige, als ein objectives Gesetz, und dies Objective so als das Erste, daß das Gefühl durch dasselbe allein seine Haltung, allein seine wahrhafte Richtung bekomme. Die natürlichen Gefühle sollen vielmehr durch die Lehren und die Uebung der Religion und durch die festen Grundsätze der Sittlichkeit bestimmt, berichtigt, gereinigt, und aus diesen Grundlagen erst in das Gefühl gebracht werden, was dasselbe zu einem richtigen, religiösen, moralischen Gefühle macht.

„Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes und kann es nicht erkennen, denn es muß geistlich gerichtet seyn." Der natürliche Mensch aber ist der Mensch in seinen natürlichen Gefühlen, und dieser ist es, der nach der Lehre der Subjectivität zwar nichts erkennen, aber allein es seyn soll, der, wie er als natürlicher Mensch ist, den Geist Gottes vernehme. Unter den Gefühlen des natürlichen Menschen befindet sich freilich auch ein Gefühl des Göttlichen, ein anderes aber ist das natürliche Gefühl des Göttlichen, ein anderes der Geist Gottes. Und aber welche andere Gefühle finden sich nicht noch in der Menschen Herz? Selbst daß jenes natürliche Gefühl ein Gefühl des Göttlichen sey, liegt nicht im Gefühle als natürlichem; das Göttliche ist nur im und für den Geist, und der Geist ist dies, wie oben gesagt worden, nicht ein Naturleben, sondern ein Wiedergeborner zu seyn. Soll das Gefühl die Grundbestimmung des Wesens des Menschen ausmachen, so ist er dem Thiere gleichgesetzt, denn das Eigene des Thieres ist es, das, was seine Bestimmung ist, in dem Gefühle zu haben, und dem Gefühle gemäß zu leben. Gründet sich die Religion im Menschen nur auf ein Gefühl, so hat solches richtig keine weitere Bestimmung, als das Gefühl seiner

Abhängigkeit zu seyn, und so wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses am stärksten in sich, und lebt vornehmlich in diesem Gefühle. Auch Erlösungsgefühle hat der Hund, wenn seinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird. Der Geist hat aber in der Religion vielmehr seine Befreiung und das Gefühl seiner göttlichen Freiheit; nur der freie Geist hat Religion, und kann Religion haben; was gebunden wird in der Religion, ist das natürliche Gefühl des Herzens, die besondere Subjectivität; was in ihr frei wird, und eben damit wird, ist der Geist. In den schlechtesten Religionen, und dies sind solche, in welchen die Knechtschaft und damit der Aberglaube am mächtigsten ist, ist für den Menschen in der Erhebung zu Gott der Ort, wo er seine Freiheit, Unendlichkeit, Allgemeinheit, d. i. das Höhere, was nicht aus dem Gefühle als solchem, sondern aus dem Geiste stammt, fühlt, anschaut, genießt.

Wenn man von religiösen, sittlichen u. s. f. Gefühlen spricht, so wird man freilich sagen müssen, daß dies ächte Gefühle seyen; und wenn dann, wie wir von da aus auf diesen Standpunkt gekommen sind, das Mißtrauen oder vielmehr die Verachtung und der Haß des Denkens, — die Misologie, von welcher schon Plato spricht, hinzugekommen ist, so liegt es nahe bei der Hand, in die Gefühle für sich das Aechte und Göttliche zu setzen. Es wäre, besonders zunächst in Beziehung auf die christliche Religion, freilich nicht nothwendig, für den Ursprung der Religion und Wahrheit nur eine Wahl zwischen Verstand und Gefühl zu sehen, und man muß das, was die christliche Religion für ihre Quelle angiebt, die höhere göttliche Offenbarung, bereits beseitigt haben, um auf jene Wahl beschränkt zu seyn, und dann nach Verwerfung des Verstandes, ferner des Gedankens überhaupt, eine christliche Lehre auf Gefühle gründen zu wollen. — Indem aber überhaupt das

))*

Gefühl der Sitz und die Quelle des Wahrhaftigen seyn soll, so übersieht man diese wesentliche Natur des Gefühls, daß es für sich eine bloße Form, für sich unbestimmt ist, und jeden Inhalt in sich haben kann. Es ist Nichts, was nicht gefühlt werden kann, und gefühlt wird. Gott, Wahrheit, Pflicht wird gefühlt, das Böse, die Lüge, Unrecht ebensosehr; alle menschlichen Zustände und Verhältnisse werden gefühlt; alle Vorstellungen des Verhältnisses seiner selbst zu geistigen und natürlichen Dingen werden Gefühle. Wer wollte es versuchen, alle Gefühle, vom religiösen Gefühle, Pflichtgefühle, Mitleiden an, u. s. f. zum Neide, Haß, Hochmuth, Eitelkeit, u. s. f. Freude, Schmerz, Traurigkeit, u. so fort zu nennen und aufzuzählen. Schon aus der Verschiedenheit, noch mehr aber aus dem Gegensatze und Widerspruche der Gefühle, läßt auch für das gewöhnliche Denken, der richtige Schluß sich machen, daß das Gefühl etwas nur Formelles ist, und nicht ein Princip für eine wahrhafte Bestimmung seyn kann. Ferner ist eben so richtig zu schliessen, daß, indem das Gefühl zum Princip gemacht wird, es nur darum zu thun ist, dem Subjecte es zu überlassen, welche Gefühle es haben will; es ist die absolute Unbestimmtheit, welche es sich als Maaßstab und Berechtigung giebt, d. h. die Willkühr und das Belieben, zu seyn und zu thun, was ihm gefällt, und sich zum Orakel dessen zu machen, was gelten, was für Religion, Pflicht, Recht, edel gelten soll.

Die Religion, wie Pflicht und Recht, wird und soll auch Sache des Gefühls werden, und in das Herz einkehren, wie auch die Freiheit überhaupt sich zum Gefühle herabsenkt, und im Menschen ein Gefühl der Freiheit wird. Allein ein ganz Anderes ist, ob solcher Inhalt, wie Gott, Wahrheit, Freiheit aus dem Gefühle geschöpft, ob diese Gegenstände das Gefühl zu ihrer Be-

rechtigung haben sollen, oder ob umgekehrt solcher objectiver Inhalt als an und für sich gilt, in Herz und Gefühl erst einkehrt, und die Gefühle erst vielmehr wie ihren Inhalt, so ihre Bestimmung, Berichtigung und Berechtigung von demselben erhalten. Auf diesen Unterschied der Stellung kommt Alles an. Auf ihm beruht die Abscheidung alter Redlichkeit und alten Glaubens, wahrhafter Religiosität und Sittlichkeit, welche Gott, Wahrheit und Pflicht zu dem Ersten macht, von der Verkehrtheit, dem Eigendünkel und der absoluten Selbstsucht, welche in unserer Zeit aufgegangen, und den Eigenwillen, das eigne Meynen und Belieben zur Regel der Religiosität und des Rechten macht. Gehorsam, Zucht, Glaube im alten Sinne des Worts, Ehrfurcht vor Gott und der Wahrheit, sind die Empfindungen, welche mit der ersteren Stellung zusammenhängen und aus ihr hervorgehen, Eitelkeit, Eigendünkel, Seichtigkeit und Hochmuth, die Gefühle, welche aus der zweiten Stellung hervorgehen, oder es sind vielmehr diese Gefühle des nur natürlichen Menschen, aus welchen diese Stellung entspringt.

Die bisherigen Bemerkungen wären geeignet, den Stoff für eine weitläufige Ausführung zu geben, welche ich einigen Seiten desselben theils anderwärts schon gemacht, theils aber ist zu einer solchen hier der Ort nicht. Sie mögen nur Erinnerungen an die angeregten Gesichtspunkte seyn, um dasjenige näher zu bezeichnen, was das Uebel der Zeit und damit was ihr Bedürfniß ausmacht. Dieses Uebel, die Zufälligkeit und Willkühr des subjectiven Gefühls und seines Meynens, mit der Bildung der Reflexion verbunden, welche es sich erweist, daß der Geist des Wissens von Wahrheit unfähig sey, ist von alter Zeit her Sophisterei genannt worden. Sie ist es, die den Spitznamen der Weltweisheit, den Herr Fried. von Schlegel neuerlichst wieder hervor-

gesucht hat, verdient; denn sie ist eine Weisheit in und von demjenigen, was man die Welt zu nennen pflegt, von dem Zufälligen, Unwahren, Zeitlichen; sein ist die Eitelkeit, welche das Eitle, die Zufälligkeit des Gefühls und das Belieben des Meynens zum absoluten Principe dessen, was Recht und Pflicht, Glaube und Wahrheit sey, erhebt. Man muß freilich oft diese sophistischen Darstellungen Philosophie nennen hören; doch widerspricht nun auch selbst diese Lehre der Anwendung des Namens von Philosophie auf sie, denn von ihr kann man häufig hören, daß es mit der Philosophie nichts sey. Sie hat Recht, von der Philosophie nichts wissen zu wollen; sie spricht damit das Bewußtseyn dessen aus, was sie in der That will und ist. Von je ist die Philosophie im Streite gegen die Sophistik gewesen; diese kann aus jener nur die formelle Waffe, die Bildung der Reflexion, nehmen, hat aber am Inhalte nichts Gemeinschaftliches mit ihr, denn sie ist eben dies, alles Objective der Wahrheit zu fliehen. Auch der andern Quelle der Wahrheit, wie die Wahrheit Sache der Religion ist, der heiligen Schriften der Offenbarung kann sie sich nicht bedienen, einen Inhalt zu gewinnen; denn diese Lehre anerkennt keinen Grund, als die eigene Eitelkeit ihres Dafürhaltens und Offenbarens.

Was aber das Bedürfniß der Zeit betrifft, so ergiebt sich, daß das gemeinschaftliche Bedürfniß der Religion und der Philosophie, auf einen substantiellen, objectiven Inhalt der Wahrheit geht. Wie die Religion von ihrer Seite und auf ihrem Wege ihrem Inhalte wieder Ansehen, Ehrfurcht und Autorität gegen das beliebige Meinungswesen verschaffe, und sich zu einem Bande von objectivem Glauben, Lehre, auch Cultus herstelle, diese Untersuchung für sich von so weitreichender Natur, müßte zugleich den empirischen Zustand der Zeit nach seinen vielfachen Richtungen in gründliche Rücksicht

nehmen, und daher wie hier an ihrem Orte, auch überhaupt nicht bloß philosophischer Art seyn. An einem Theile des Geschäfts, dies Bedürfniß zu befriedigen, treffen aber die beiden Sphären der Religion und der Philosophie zusammen. Denn dies kann wenigstens erwähnt werden, daß die Entwicklung des Geistes der Zeiten es herbeigeführt hat, daß dem Bewußtseyn, das Denken, und die Weise der Ansicht, welche mit dem Denken zusammenhängt, zu einer unabweislichen Bedingung dessen geworden ist, was es für wahr gelten lassen und anerkennen soll. Es ist hier gleichgültig auszumachen, in so weit es nur ein Theil der religiösen Gemeinde wäre, welcher ohne die Freiheit des denkenden Geistes nicht mehr zu leben, d. h. nicht mehr geistig zu existiren fähig wäre, oder in wiefern vielmehr die ganzen Gemeinden, in denen sich dies höhere Princip aufgethan hat, es sind, für welche nunmehr die Form des Denkens, auf irgend eine Stuffe entwickelt, unerläßliche Forderung ihres Glaubens ist. Die Entwicklung und das Zurückgehen auf die Principien ist sehr vielerj Stuffen fähig; denn das Denken kann, um sich populär auszudrücken, darein gesetzt werden, besondre Fälle, Sätze, u. s. f. auf einen immanenten allgemeinen Satz zurükzuführen, welcher relativ der Grundsatz für jenen im Bewußtseyn davon abhängig gemachten Stoff ist. Was so auf einer Stuffe der Entwicklung des Gedankens ein Grundsatz, ein letztes Festes ist, das bedarf für eine andere Stuffe wieder weiterer Zurückführung auf noch allgemeinere tiefere Grundsätze. Die Grundsätze aber sind ein Inhalt, den das Bewußtseyn fest in der Ueberzeugung hält, ein Inhalt, dem sein Geist das Zeugniß gegeben, und der nun ungetrennt vom Denken und von der eigenen Selbstheit ist. Sind die Grundsätze dem Räsonnement preisgegeben, so ist oben der Abweg bemerkt, auf dem es die subjective Meinung

und Willkühr an die Stelle von Grundsätzen stellt, und sich zur Sophisterei steigert.

Die Art und Weise der Ueberzeugung aber, welche in der Religion Statt findet, kann in der Gestalt dessen, was eigenthümlich Glauben heißt, stehen bleiben, wobei nur nicht ausser Acht zu lassen ist, daß auch der Glaube nicht als etwas Aeusserliches, mechanisch Einzugebendes vorgestellt werden dürfe, sondern damit er lebendig und keine Knechtschaft sey, wesentlich des Zeugnisses von dem inwohnenden Geiste der Wahrheit bedarf, und ins eigene Herz eingesetzt worden seyn muß. Wenn aber in das religiöse Bedürfniß das Element der Grundsätze eingedrungen ist, so ist jenes Bedürfniß nun ungetrennt von dem Bedürfnisse und der Thätigkeit des Gedankens, und die Religion erfordert nach dieser Seite eine Wissenschaft der Religion, — eine Theologie. Was in dieser mehr ist, oder nur in ihr mehr zu seyn verdient, als die allgemeine, jedem Mitgliede jedweder Bildung zugehörige Kenntniß der Religion, dies hat diese Wissenschaft mit der Philosophie gemein. So hat sich im Mittelalter die scholastische Theologie erzeugt, — eine Wissenschaft, welche die Religion nach der Seite des Denkens und der Vernunft ausgebildet und sich bemüht hat, die tiefsten Lehren der geoffenbarten Religion denkend zu erfassen. Gegen die erhabene Richtung solcher Wissenschaft ist diejenige Weise der Theologie sehr zurück, die ihren wissenschaftlichen Unterschied von der allgemeinen Religionslehre bloß in das geschichtliche Element setzt, welches sie in seiner Breite und Länge, in seinen grenzenlosen Einzelnheiten zu der Religion hinzufügt. Der absolute Inhalt der Religion ist wesentlich ein Gegenwärtiges, und darum nicht in dem äußerlichen Zusatz des gelehrten Geschichtlichen, sondern nur in der vernünftigen Erkenntniß kann der Geist das weitere ihm Gegenwärtige und Freie finden, was sein ewiges Bedürfniß,

zu denken und hiemit die unendliche Form dem unendlichen Inhalte der Religion hinzuzufügen, zu befriedigen vermag.

Mit dem Vorurtheil, mit welchem das Philosophiren über den Gegenstand der Religion in unserer Zeit zu kämpfen hat, nemlich daß das Göttliche nicht begriffen werden könne, daß vielmehr sogar der Begriff und das begreiffende Erkennen Gott und die göttlichen Eigenschaften in das Gebiet der Endlichkeit herabsetze und eben damit vielmehr vernichte, — mit diesem Vorurtheile hatte glücklicherweise die scholastische Theologie noch nicht zu kämpfen; die Ehre und Würde der denkenden Erkenntniß, war sosehr nicht herabgesetzt gewesen, im Gegentheil wie unangetastet, so noch unbefangen gelassen. Es war nur die neuere Philosophie selbst, welche ihr eigenes Element, den Begriff, so sehr mißverstand und ihn in diesen Mißkredit brachte. Sie hat die Unendlichkeit desselben nicht erkannt, und die endliche Reflexion, den Verstand, damit verwechselt; so sehr, daß nur der Verstand denken, die Vernunft aber nicht denken, sondern nur unmittelbar wissen, d.i. nur fühlen und anschauen, somit nur sinnlich soll wissen können.

Die ältern griechischen Dichter gaben von der göttlichen Gerechtigkeit die Vorstellung, daß die Götter das sich Erhebende, das Glückliche, das Ausgezeichnete anfeinden und es herabsetzen. Der reinere Gedanke von dem Göttlichen hat diese Vorstellung vertrieben, Plato und Aristoteles lehren, daß Gott nicht neidisch ist, und die Erkenntniß seiner und der Wahrheit den Menschen nicht vorenthält. Was wäre es denn anders, als Neid, wenn Gott das Wissen von Gott dem Bewußtseyn versagte; er hätte demselben somit alle Wahrheit versagt, denn Gott ist allein das Wahre; was sonst wahr ist und etwa kein göttlicher Inhalt zu seyn scheint, ist nur wahr, insofern es in

ihm gegründet ist, und aus ihm erkannt wird, das übrige daran ist zeitliche Erscheinung. Die Erkenntniß Gottes, der Wahrheit, ist allein das den Menschen über das Thier Erhebende, ihn Auszeichnende, und ihn Beglückende, oder vielmehr Beseligende, nach Plato und Aristoteles, wie nach der christlichen Lehre.

Es ist die ganz eigenthümliche Erscheinung dieser Zeit, auf der Spitze ihrer Bildung zu jener alten Vorstellung zurückgekehrt zu seyn, daß Gott das Unmittheilende sey, und seine Natur dem menschlichen Geiste nicht offenbare. Diese Behauptung von dem Neide Gottes muß innerhalb des Kreises der christlichen Religion um so mehr auffallen, als diese Religion nichts ist und seyn will, als die Offenbarung dessen, was Gott ist, und die christliche Gemeinde nichts seyn soll, als die Gemeinde, in die der Geist Gottes gesandt und in welcher derselbe, der eben, weil er Geist, nicht Sinnlichkeit und Gefühl, nicht ein Vorstellen von Sinnlichem, sondern Denken, Wissen, Erkennen ist, und weil er der göttliche, heilige Geist ist, nur Denken, Wissen und Erkennen von Gott ist, die Mitglieder in die Erkenntniß Gottes leitet. Was wäre die christliche Gemeinde noch, ohne diese Erkenntniß? was ist eine Theologie ohne Erkenntniß Gottes? eben das, was eine Philosophie ohne dieselbe ist, ein tönend Erz und eine klingende Schelle!

Indem mein Freund, der mit nachstehender Schrift sich dem Publicum zum erstenmale vorstellt, gewünscht hat, daß ich derselben ein Vorwort voranschicken möge, so mußte sich mir dabei die Stellung zunächst vor Augen bringen, in welche ein solcher Versuch, wie eine speculative Betrachtung der Religion ist, zu demjenigen tritt, dem er auf der Oberfläche der Zeit zunächst begegnet. Ich glaubte in diesem Vorworte den Verfasser selbst daran erinnern zu müssen, welche Aufnahme und Gunst er sich

von einem Zustande zu versprechen habe, wo dasjenige, was sich Philosophie nennt, und wohl den Plato selbst immer im Munde führt, auch keine Ahnung von dem mehr hat, was die Natur des speculativen Denkens, der Betrachtung der Idee, ist, wo in Philosophie wie in Theologie, die thierische Unwissenheit von Gott, und die Sophisterei dieser Unwissenheit, welche das individuelle Gefühl und das subjective Meynen, an die Stelle der Glaubenslehre, wie der Grundsätze der Rechte und der Pflichten setzt, das große Wort führt, an die Schriften von christlichen Theologen wie eines Daub und Marheinecke, welche noch die Lehre des Christenthums wie das Recht und die Ehre des Gedankens bewahren, und Schriften, worin die Grundsätze der Vernunft und Sittlichkeit gegen die den sittlichen Zusammenhalt der Menschen und des Staats wie die Religion zerstörenden Lehren, vertheidigt und durch den Begriff begründet werden, die schnödeste Verunglimpfung der Seichtigkeit und des übeln Willens erfahren.

Was aber meines Freundes eigene Tendenz bei der Abfassung seiner Abhandlung gewesen, kann ich nicht besser als mit dessen Worten sagen; er schrieb mir darüber in einem Briefe vom 25. Jan. d. l. J. folgendes:

»Mein Buch hat jetzt eine ganz andere Gestalt gewonnen, als es in dem Ihnen zugesandten Manuscripte hatte und haben konnte; und wird, wie ich hoffe, Sie jetzt mehr ansprechen. Dasselbe ist aus dem Bedürfnisse meines Geistes so eigentlich hervorgegangen. Denn von Jugend auf war die Religion (keine Frömmelei) mir immer das Höchste und Heiligste, und ich hielt sie für wahr, aus dem ganz einfachen Grunde, weil der Geist des Menschengeschlechts in dieser Hinsicht sich nicht täuschen läßt. Die Wissenschaft nahm mir aber das vorstellende Element, in welchem ich die Wahrheit zu schauen

»gewohnt war, und was war natürlicher, als daß ich die »durch die Wissenschaft in mir bewirkte höchste Entzwei- »ung und höchste Verzweiflung aufzuheben, und so in dem »Elemente des Wissens die Versöhnung zu gewinnen be- »müht war. Dann sagte ich zu mir selber: kann ich das, »was in dem Christenthum als die absolute Wahrheit vor- »liegt, nicht durch die Philosophie in der reinen Form »des Wissens begreifen, so daß die Idee selber diese Form »ist, so will ich nichts mehr von aller Philosophie wissen. »— Aber dann muß die Wissenschaft (fuhr ich weiter »fort) wie sie sich als christliche Philosophie in der neuern »Zeit entwickelt hat, selbst das höchste Erzeugniß des Chri- »stenthums seyn, und so wurde diese Untersuchung, die »ich in dem Buche ausgeführt habe, meine Aufgabe, »welche ich denn von Seiten der Religion zu meiner Be- »ruhigung und damit zur Anerkennung der Wissenschaft »zu lösen bestrebt gewesen bin.«

Berlin, am Ostertage 1822.

Hegel.

Verbesserungen in dem Vorworte.

S. IV. Z. 11. v. u. statt Gründen und Zwecken l. Gründe und Zwecke
S. IX. Z. 8 u. 9. streiche (Jene Abstraction des Leeren)
Ebendas. Z. 9. statt jener l. Jener
S. X. Z. 13. v. u. st. Seite l. Seite her
S. XV. Z. 10. v. u. st. einem l. zu einem
S. XXI. Z. 13. v. u. st. einigen l. von einigen
S. XXII. Z. 3. st. sein l. sie
S. XXIII. Z. 1. st. hier an l. hier nicht an
Ebendas. Z. 12. st. in so weit l. in wie weit
S. XXVII. Z. 11. st. an l. wo



Einleitung.

Wie schon die alte Philosophie das Göttliche als das Neidlose, und als das ganz seinen Gebilden sich Mittheilende erkannt hat, näher aber darin enthalten ist, daß der menschliche Geist auf verschiedene Stufen mit sich selber versöhnt ist, ja selbst dem göttlichen Geist entfremdet, Befriedigung gewinnt; so ist auch die Religion und mit ihr die Wissenschaft das Neidlose, das jeden für sich gewähren läßt, und weil alles durch jene Neidlosigkeit nur Wahrheit hat, zeigt sich selbst in dieser frei gelassenen Versöhnung, das Neidische mehr als ein Gefühl des mit dem Göttlichen unversöhnten Wesens, denn als die erdichtete Ueberzeugung eines eitlen Strebens nach der Wahrheit.

Aber dieses Gefühl der Entzweiung ist schon der Anfang zur Versöhnung. Denn das Gefühl des Neides ist schon das unmittelbare Streben nach dem Neidlosen, und der endliche Geist als der erscheinende, welcher eben dieses Neidische ist, sucht dasselbe und damit sich selbst zu zernichten, und sich zum Unendlichen zu erheben. Diese seine Unendlichkeit gewinnt derselbe unmittelbar in der Religion, als welche der unendliche oder göttliche Geist sein ewiges Leben dem endlichen Geist als seinem Gebilde ganz mittheilt, und die Entzweiung zur Versöhnung aufhebt.

Gestaltet sich diese Versöhnung auf verschiedene Weise als Religion, so erscheint selbst die Religion als eine Entzweiung in der Versöhnung. Aber eine solche Religion in der Entzweiung ist zugleich eine Entzweiung des göttlichen Geistes mit sich selber, die Religion, welche die Entzweiung darstellt, ist nicht an und für sich selbst ihre Wahrheit, sondern hat dieselbe nur in der Religion der Versöhnung, die Entzweiung des göttlichen Geistes ist nur durch die Versöhnung desselben mit sich und in dieser Versöhnung. Die Religion der Entzweiung ist deshalb diejenige, in der und als welche der göttliche Geist nicht der Geist in der Form seiner selbst ist, oder sich nicht als Geist weiß, also außer der christlichen Religion, als der wahren Religion, und damit der Religion des Geistes, sind die andern Formen der Religion, die verwirklichte Entzweiung des göttlichen Geistes mit sich selber.

Die näheren Gestaltungen dieser Entzweiung sind die Formen der Naturreligion, die Religion des reinen Gedankens, und die Religion der productiven Anschauung, in welchen allen das göttliche Wesen nicht der sich als Geist wissende Geist, oder Gott nicht der seiner selbstbewußte ist. Diese Formen der Religion gehören wegen dieser ihrer unvollendeten Gestaltung nicht dem geistigen Bewußtseyn des ganzen Menschengeschlechts, sondern nur dem Bewußtseyn irgend eines besondern Volks an, jede dieser Religionsgestaltung ist nicht Religion der Welt, wie die Religion des Geistes oder das Christenthum. Eben deswegen sind jene Formen in der Betrachtung der Religion nur als ein Negatives zu begreiffen, oder sie fallen vielmehr als Negatives in diese Betrachtung, weil sie als Religion der Entzweiung gegen ihre Wahrheit als die Religion der Versöhnung das Unwahre

sind, und der göttliche Geist als mit sich entzweit aus denselben zur Einheit mit sich oder zur Versöhnung in der Religion des Geistes gelangt.

Dieses Negative hat in der Betrachtung der Religion näher den Sinn, daß eine solche Religionsgestalt nicht für sich eine Untersuchung ihrer als der Wahrheit an und für sich fordern kann, weil z. B. Gott als reiner Gedanke oder als productive Anschauung nicht das Wissen ist. Als reiner Gedanke ist Gott nicht das Wissen seiner von sich selbst, überhaupt nicht Geist, in dieser Religion ist das Göttliche z. B. schon nicht in der Form des Gefühls das Wesen des andächtigen Bewußtseyns, es würde damit schon eine solche Religionsform in der Betrachtung derselben ausgeschlossen bleiben müßen. Auf dieselbe Weise hat diese Religion des reinen Gedankens nicht die Wissenschaft, weil der Gedanke als das blos Wesenhafte nicht in dem Elemente des Wissens sich vergegenwärtigt, oder auch, weil der reine Gedanke schon als das Ansich Unendliches ist, und als ein Jenseits die Wirklichkeit ausschließt. Nicht anders verhält es sich mit der Religion der productiven Anschauung, die wiedrum andere Formen nicht zuläßt, wenn sie gleich die höchste Form, nämlich die Wissenschaft mit sich vereinigt, und im Gegensatz der Religion des reinen Gedankens nothwendig, weil der Gedanke nicht wie das Kunstideal äusserlich der Zernichtung unterworfen ist.

Soll also die Religion in ihrer Wahrheit an und für sich betrachtet werden, so gehört diese Betrachtung nothwendig derjenigen an, welche die Wahrheit der andern Religionsgestaltungen ist, und die Wahrheit selbst, wie sie an und für sich die Wahrheit ist, nämlich die Versöhnung des göttlichen Geistes oder das Bewußtseyn des Geistes über sich, der Geist zu

seyn, zu ihrem Inhalt hat. Diese Religion ist die des Geistes oder die christliche Religion, welche, weil sie die wahre Religion ist, nicht dem einzelnen Selbstbewußtseyn oder dem geistigen Bewußtseyn eines besondern Volks, sondern dem allgemeinen Bewußtseyn in allen Völkern, dem Geiste der Welt, zukömmt, welchem das göttliche Wesen als Geist offenbar ist. Indem das allgemein geistige Bewußtseyn des Menschengeschlechts die Wahrheit des Bewußtseyns des einzelnen Menschen und des eines besondern Volks ausmacht, überhaupt beides in sich vereinigt, hat die Religion des Geistes nothwendig alle Religionsformen sowohl negativ als positiv in ihr, und deshalb erkennen wir in der Betrachtung dieser Religion die Identität des göttlichen und des menschlichen Geistes, als welche der Geist alle Wahrheit ist.

Wenn nun die Einheit des göttlichen und des menschlichen Geistes der absolute Inhalt der Religion des Geistes ist, so ist unmittelbar in dieser geistigen Einheit die Forderung enthalten, und dem denkenden Geist als höchste Aufgabe anheim gegeben, dem Begriff des Geistes gemäß, dessen Element das Wissen ist, diese absolute Wahrheit auch als solche zu wissen, und damit das Wissen und die Wahrheit als identisch zu begreiffen. Die Manifestation dieser absoluten Wahrheit, welche als wissenschaftliche Entwickelung sich in sich nothwendig darstellt, ist der absolut spekulative Beweis des absoluten Geistes von sich als aller Wahrheit. Der menschliche Geist ist deshalb nur vermittelst der Erkenntniß des göttlichen Geistes zu begreiffen, und es kann überhaupt gar nichts auf irgend eine Weise erkannt werden, als nur in dem göttlichen Geiste, so daß der Angel, warum sich diese wissenschaftliche Untersuchung dreht, dem Geiste des Christenthums gemäß, dieser

ist: das Erkennen und Begreiffen des göttlichen Geistes ist zugleich die Erkenntniß der menschlichen Natur.

Wenn also hierin enthalten ist, daß je mehr der denkende Mensch den göttlichen Geist ergründet, derselbe auch desto mehr seine eigene Natur erfaßt, so widerstreitet das freilich der Meinung vom Geist des Menschen als eines blos menschlichen ohne den göttlichen, welche denn auch als eine Wissenschaft ausser der Wissenschaft weit hinter der Lehre der Religion über den menschlichen Geist, und das nothwendige Verhältniß desselben zum göttlichen Geist zurücksteht.

Dieses Verhältniß in der Religion zeigt sich näher als ein Erfassen des göttlichen Geistes von dem menschlichen Geiste, welcher göttliche Geist das innerste Wesen des menschlichen Geistes, und mit welchem identisch der menschliche Geist der absolut ewige Geist selbst ist. Aber in der Religion ist zunächst dieses Erfassen in der Form des Gefühls, der Vorstellung u. s. f., nicht in der Form des begreiffenden Wissens, und weil der göttliche Geist als die absolute Wahrheit das absolute Wissen ist, hat die Religion des Geistes unmittelbar die Wissenschaft, oder die Wissenschaft ist die Erhebung der Form der Religion zur Identität mit ihrem Inhalt.

Wie also die Religion, so ist mit ihr die Wissenschaft als ein Werk des göttlichen Geistes anzusehen, die Wissenschaft ist das Bewußtseyn, welches die Religion über sich selbst gewinnt, und indem das Wissen darin besteht, was im Element des Vorstellens die absolute Wahrheit ist, zum denkenden Bewußtseyn erhoben zu haben, manifestirt sich die Religion, weil ihre Wahrheit das Wissen ist, als Wissenschaft. Insofern muß behauptet werden, daß die Religion als die wahre Religion oder die Religion des Geistes nicht ohne die Wissen-

schaft ist, aber auch umgekehrt, die Wissenschaft aus der Religion hervorgeht, und an der Religion oder vielmehr an ihrem Inhalt als der Wahrheit in dem Elemente des Vorstellens die Wissenschaft, deren Element das begreiffende Wissen ist, den Maaßstab hat, ob das begreiffende Wissen die vorgestellte Wahrheit zur begriffenen, und damit sich wissenden Wahrheit erhoben, und auf diese Weise das Wissen die Form der Wahrheit ausmacht, damit Wissen und Wahrheit in Eins zusammenfallen?

Wird deshalb die Wissenschaft der Religion entgegengesetzt, und umgekehrt die Religion der Wissenschaft, und dieser Gegensatz als absolut von der Vorstellung festgehalten, so ist entweder diese Fixirung desselben dem Geist, dessen Element eben das Wissen ist, streng entgegen, und als solche das Geistlose selbst, oder sogar eine negative Auflosung, nämlich ein Bestehen der Religion ohne die Wissenschaft, und der Wissenschaft ohne die Religion, welche letztere der gottloseste Skepticismus ist, weil dieselbe Religion und Wissenschaft in Nichts aufgehen läßt.

Als eine vorläufige Anticipation ist deshalb diese Versicherung anzusehen, daß die Religion in der Wissenschaft und die Wissenschaft in der Religion enthalten ist, und dadurch die Identität der Religion und der Wissenschaft offenbar wird. Der ganze Verlauf dieser wissenschaftlichen Untersuchung, insofern derselbe der absolut spekulative Beweis des absoluten Geistes von sich als aller Wahrheit ist, muß sich in der Manifestation der Religion und der Wissenschaft als der Identität der Wahrheit und des Wissens als nothwendig bewähren, um jene bloße Versicherung in die Gewißheit, welche mit der Wahrheit identisch ist, zu verkehren.

Auf dieselbe Weise muß sich die Behauptung un-

serer Ansicht von der Philosophie als Wissenschaft, welche schon in der obigen Anticipation enthalten ist, nämlich daß die Philosophie nur vermittelst der Religion sich vollende, durch diese wissenschaftliche Darstellung des Ganzen als in sich vernünftig und nothwendig ergeben.

Wenn in unserer Zeit die Philosophie als strenge Wissenschaft, insofern sie allen gegebenen Stoff verschmähend von sich selber den Beweis führt und den Begriff als das mit der Wahrheit identische Wissen zu ihrer innersten Seele hat, dahin gekommen ist, was in der Religion in dem Element des Vorstellens als absolute Wahrheit vorliegt, zum denkenden Begriff erhoben, und damit dieselbe ergründet und begriffen zu haben, so scheint es ein Erforderniß zu seyn, dieser in sich vernünftigen und nothwendigen Entfaltung der Identität der Religion und Wissenschaft, und damit ihrer beiderseitigen Bewährung eine nähere wissenschaftliche Untersuchung zu würdigen.

Nach diesen beiläufigen Aeusserungen ist nun der nähere Inhalt anzugeben, welchen wir zu betrachten uns vorgesetzt haben. Unsere Aufgabe ist: Religion und Wissenschaft als eine und dieselbe Manifestation des göttlichen Geistes zu begreiffen, und darzustellen, worin unmittelbar die Erkenntniß der menschlichen Natur vermittelst des göttlichen Geistes enthalten ist. Wir betrachten deshalb

I. die unmittelbare Entäusserung des göttlichen Wesens zur menschlichen Natur, als welche die Religion des Gefühls, des Glaubens und des Gedankens sich manifestirt,

II. die unmittelbare Entäusserung des menschlichen Geistes zum göttlichen Wesen, als die jener Manifestation der Religion entsprechende Wissenschaft des Gefühls, des Glaubens und des Gedan-

kens, welche gegenseitige unmittelbare Entäusserung

III. in das Vermitteln oder in das Werden der concreten Vermittelung übergeht, welches sich als die ihrer selbst gewisse Vernunft und die Religion innerhalb der Grenzen derselben, das seelige Wissen und die Religion der Liebe oder des seeligen Lebens, so wie als intellectuelles Anschauen und als Natur-Religion und Religion der Geschichte darstellt, dasselbe sich aber vollendet in der diesen Religionsgestaltungen entsprechenden Wissenschaft des kritisirenden Erkennens, des Wissens und des absoluten Erkennens, und deßhalb

IV. zur concreten Vermittlung sich gestaltet in dem absoluten Wissen und der Religion des Geistes, mit der eben wegen dieser Vermittlung die Wissenschaft als absoluter Idealismus identisch ist, so daß vermittelst desselben

V. die Religion des Geistes sich als die Religion in ihrer Absolutheit oder als die absolute Religion manifestirt.

I.

Das sich zur menschlichen Natur unmittelbar entäussernde göttliche Wesen, und die Manifestation seiner als Religion des Gefühls, des Glaubens und des Gedankens.

Die unmittelbare Entäusserung des göttlichen Wesens zur menschlichen Natur, oder die Manifestation seiner als Religion des Gefühls, des Glaubens und des Gedankens ist das Wesen des göttlichen Geistes, so daß ausser dieser Manifestation dieses Wesen nicht noch etwas Anderes ist, oder dasselbe hinter der Manifestation zurückbliebe. Es ist damit diese Manifestation nicht ein von dem Wesen des göttlichen Geistes Verschiedenes und umgekehrt, vielmehr besteht darin die wahrhafte Natur des Göttlichen, sich zu manifestiren, d. h. sich zu offenbaren. Wenn deßhalb die Erkenntniß des göttlichen Geistes keine andere seyn kann, als diese Manifestation zu begreiffen, wie auch in der christlichen Religion vermittelst der Offenbarung des göttlichen Geistes an denselben als die absolute Wahrheit geglaubt wird, so bestände dieses Erkennen und Begreiffen darin, das Manifestiren, als welches nothwendig der Inhalt mit der Form zusammenfällt, selbst für die Form der philosophischen Erkenntniß zu nehmen, und auf diese Weise die wissenschaftlich philosophische Darstellung mit der Form des göttlichen Lebens als identisch zu erkennen. Auf diese Weise führt die Philosophie als Wissenschaft von sich selbst den Beweis, und dieses Beweisen ist das Manifestiren, weßhalb ein solches Beweisen nicht auf äusserlich subjective Weise sich bewährt, sondern es

selbst ist, was zu beweisen ist und beweiset. Indem sich nämlich der göttliche Geist als die absolute Wahrheit manifestirt, und die Philosophie als strenge Wissenschaft diese Manifestation darstellt, so sind wir es nicht, welche diesen Beweis führen, sondern jene absolute Wahrheit, mit welcher das Wissen identisch ist, aber z. B. in der Kant'schen und Fichte'schen Philosophie als der Form des Deducirens, und der Schelling'schen als der des Construirens führt nicht die Sache und die Wissenschaft selbst, sondern der Philosoph den Beweis.

Wegen der Unmittelbarkeit des sich entäussernden göttlichen Wesens ist der menschliche Geist als dieses entäusserte Wesen des göttlichen Geistes, z. B. nicht das blos theoretische oder praktische Gefühl, nicht ein blos sinnliches Wahrnehmen, Glauben u. s. f., sondern zugleich ein religiöses Gefühl, ein religiöser Glaube, oder das Gefühl in dem Menschen ist zugleich Religion des Gefühls, der Glaube eines Volks eine Religion des Glaubens, eine Volksreligion. Die Religion des Gefühls u. s. f. als ein Werk des göttlichen Wesens ist das Göttliche in dem Menschlichen, und weil der göttliche Geist der Geist in seiner Absolutheit oder der absolute Geist ist, ist diese unmittelbare Form seiner Entäusserung zunächst nur eine Entäusserung seines Wesens, d. h. noch nicht der absolute Geist an und für sich. Es ist deßhalb die Religion des Gefühls, des Glaubens und des Gedankens, eine Manifestation des Wesens des absoluten Geistes, und in Wahrheit nur eine Religion, hingegen diese eine Religion auf verschiedene Stufen, welche sich als Gefühl, Glaube und Gedanke darstellen, nämlich so daß das Gefühl als die unmittelbarste Form derselben sich vermittelst des Glaubens als Gedanke offenbar

wird, und der Gedanke das Gefühl und den Glauben als gegen ihn unwahre Formen, weil sie sich in derselben zurückgehend bewegen, und damit sich selbst als die Wahrheit des Gefühls und des Glaubens manifestirt.

Insofern nun zunächst der Volksgeist und dann der Weltgeist oder auch der objective Geist die Wahrheit des subjectiven Geistes ist, so wie der absolute Geist die Wahrheit des subjectiven und des objectiven Geistes ausmacht, deßhalb der sub- und objective Geist sich als diese ihre Wahrheit manifestiren, ist in Betrachtung der Religion

1. mit der Subjectivität des Geistes anzufangen, oder diese Subjectivität des Geistes ist der Anfang selbst, und zwar als die reine Unmittelbarkeit, nämlich das Gefühl und die Religion des Gefühls, welche vermittelst ihrer eignen Natur

2. in den Glauben und die Religion des Glaubens, welche dem Volksgeist und dem Geist der Welt angehört, übergeht, und durch diese Vermittelung

3. als Gedanke und als die Religion des Gedankens als auf den absoluten Geist sich beziehend offenbar wird.

1.

Das Gefühl und die Religion des Gefühls als gefühlte Wahrheit.

Wie schon erinnert ist in der Sphäre der Religion das Gefühl, der Glaube und der Gedanke nicht als wesentlich von einander unterschieden zu betrachten, und es ist ein großes Vorurtheil, wenn man glaubt, diese oder jene Weise der Religion, z. B. der Glaube verliere dadurch, daß er gedacht werde. Im Gegentheil

der Trieb des geistigen Menschen geht darauf hinaus, was zunächst nur die Form seiner Besonderheit hat, was sich ihm in der Form des Gefühls und der Empfindung aufdringt, in die Form des Wissens und der Erkenntniß zu erheben, damit dasselbe zu denken und zu begreiffen. Dieser göttliche Trieb wird auch wohl äusserlich so ausgesprochen, daß das, was nur noch erst Sache des Herzens ist, noch keineswegs Sache der Erkenntniß sey, und deshalb jene Einseitigkeit des bloßen Empfindens sich in dem Verstand aufzulößen habe. Aber wenn jene Form, statt in die Form des Vorstellens überzugehen, sich in die des selbstsüchtigen Verstandes verkehrt, so hat dieselbe, statt erhoben zu seyn, sich erniedrigt, denn der Verstand hat nur eine fingirte Religion. Der Verstand ist die blos empirisch subjective Form des Wissens, dem deßhalb eine blos sinnliche Anschauung zukömmt, und der eine nur sinnliche Erkenntnißform haben kann.

Näher ist die Religion des Gefühls das Innerste und Eigenste des Menschen als dieses Einzelnen, weil das Gefühl die subjectivste Seite des Geistes ist, und deßhalb diese Form der Religion das Prädikat der seinigen erhält, die Religion des Gefühls ist die wahrhaft individuelle, und wenn sie auch aus der Vorstellung, der Tradition u. s. f. den äusserlichen Stoff erhalten, so ist sie die absolute Verkehrung desselben in diese rein subjective Form der Empfindung. Alles hat sich als dieselbe in dieser Spitze des Gefühls verflüchtiget, und weil die absolute Wahrheit selbst als das Höchste nur gefühlt wird, und deßhalb diese Form der reinen Unmittelbarkeit hat, ist dieselbe in dieser Form als Gefühl das absolut wahre, oder in der Religion des Gefühls ist die Wahrheit unmittelbar die meinige, ausser welcher durchaus gar nichts vorhanden ist. Indem nun deßhalb

in dem Gefühl die Wahrheit in dieser Form enthalten ist, wird

A. das Gefühl als das rein unmittelbare sich als diese seine Wahrheit, nämlich

B. als die Religion des Gefühls offenbar, vermittelst welcher

C. das Anschauen als das objectiv gewordene Gefühl nun der gesetzte Inhalt desGefühls ist.

A.
Das Gefühl.

Das Gefühl als solches muß in dieser Betrachtung als vorausgesetzt gelten, weil die Nothwendigkeit desselben einer andern Sphäre der Wissenschaft angehört, also hier nicht der Ort ist, die Natur des Gefühls zu deduciren, als vielmehr anzugeben, was das Gefühl seinem Begriffe nach nothwendig enthält. Es muß uns auf diesem Standpunkte weniger darum zu thun seyn, wie dem Begriff des Geistes gemäß das Gefühl entsteht, als wie es nothwendig gegen seine höhere Wahrheit vergeht. Denn wenn von einem Trieb oder von einem Gefühle zur Religion die Rede seyn soll, was in Wahrheit ein uneigentlicher Ausdruck ist, so ist dieses Gefühl nicht mehr ein bloßes Gefühl oder das Gefühl als solches, sondern z. B. das religiöse Gefühl macht das, was schlechthin Gefühl, theoretisches oder praktisches Gefühl genannt wird, verschwinden. Nach der Angabe dessen also, als was das Gefühl enthaltend sich uns darstellt, ist das Verschwinden des bloßen Gefühls als solchen, und damit das Werden des Gefühls zur Religion des Gefühls der wahrhafte Standpunkt des Gefühls, wie dasselbe hier zu betrachten ist. In dieses Werden fällt

a. das Gefühl als die reine Unbestimmtheit selbst, oder das Fühlen,

b. dasselbe als bestimmt oder das Sich-Fühlen, und

c. als das Aufgehobenseyn dieser Bestimmtheit, oder das Gefühl als das höchste Gefühl.

a. Das Fühlen.

Wie das Gefühl das von sich Anfangen des Geistes von sich selbst ist, und der Geist in dieser seiner Form, dem Gefühle den weitern Reichthum der höhern geistigen Wahrheit auf ganz unmittelbare Weise enthält, ist dasselbe wegen dieser ganz unmittelbaren Form, als welche der Geist sich bestimmt findet, ein unmittelbar Gegebenes. Nicht ist der Geist als Gefühl der Geist in seiner Freiheit, sondern derselbe als bestimmt, aber diese seine Bestimmtheit ist als Gefühl, und näher als das Fühlen die reine Unbestimmtheit selbst, und deßhalb die schlechteste Geistesform. Denn diese seine Form hat der Geist als dieser Einzelne, als dieses einzelne fühlende Ich, welches als fühlend seine Bestimmtheit ist, aber wegen dieser Form der Einzelheit und damit der reinen Zufälligkeit ist das, was das fühlende Ich fühlt, das Unbestimmte, das Gefühl als bloßes Fühlen, nämlich sein Gegebenseyn. Es hat dieses Fühlen noch keinen concreten Inhalt, weder des subjectiv noch des objectiv Geistigen, es ist z. B. nicht theoretisches Gefühl, kein praktisches, kein Rechts-Gefühl, nicht ein moralisches, nicht ein sittliches Gefühl u. s. f., überhaupt jede concrete Bestimmung geht demselben ab, es ist damit erst das Allerabstracteste.

Indem nun der Geist sich als dieses Abstracte und damit als das noch Inhaltslose bestimmt findet, ist diese seine Inhaltslosigkeit seine Unbestimmtheit oder

sein Gefühl, ein Gefühl als Fühlen, das noch nichts Bestimmtes fühlt, ein Gefühl der Leerheit, die aber deßhalb sich aufzuheben bestimmt ist. In dem Fühlen dieser inhaltslosen Leere, über welche, indem dieselbe gefühlt wird, der Geist als fühlend schon hinaus ist, ist der Geist der in seiner Unbestimmtheit Bestimmte, in dem Fühlen der Fühlende, so wie der in seiner Bestimmtheit unbestimmte, in sich als Fühlendem das Fühlen. Als die reine Unbestimmtheit ist das Gefühl das Einfache und Ununterschiedene, und die Bestimmtheit, welche der Geist hat, ist nichts anderes, als dieses Gefühl, damit diese Unbestimmtheit selbst, als Fühlendes ist der Geist das Gefühl. So ist der Geist der sich in sich selbst Fühlende, oder der sich als Gefühl Fühlende, indem er sich fühlt, fühlt er nur sich und nichs anderes, ist so in diesem Fühlen seiner als des Gefühls ein sich auf sich beziehendes Gefühl, deßhalb das Fühlen seiner als eines einzelnen fühlenden Ich.

In seiner Unmittelbarkeit, dem Gefühl, ist der Geist als die reine Unbestimmtheit das Gefühl als solches, als die Bestimmtheit das Fühlende, als jenes das Unwirkliche, als dieses das Wirkliche, wie er damit der in der Unbestimmtheit bestimmte ist und umgekehrt, ist er der in der Unwirklichkeit wirkliche, und der in der Wirklichkeit unwirkliche. Als solcher ist der Geist im Fühlen das Gefühl und im Gefühl das Fühlen, das Gefühl des Fühlenden und das Fühlende des Gefühls ist weder ein Gefühl der Wonne noch des Schmerzes, weil keins von beiden schon ein wahrhaft bestimmtes Gefühl ist, vielmehr ist, indem jedes das andere ist, das Gefühl ein Fühlendes und das Fühlende ein Gefühlloses.

Aber zugleich ist eben deswegen, weil jedes was das andere, das Gefuhl ein Fühlendes und das Fühlende ein

Gefühl, und indem so jedes für sich ist, was es ist, ist es eben so sehr nicht für sich, es kömmt darum weder das eine noch das andere zu sich selbst, sondern ist selbst immer sein Anderes.

Hingegen ist wiederum jedes nur sein Anderes, als jedes jedes selbst ist, und so jedes sein Anderes als jedes es selbst, und jedes es selbst als jedes sein Anderes ist es ein verworrenes Fühlen seiner als des Gefühls und des Fühlenden, seiner als des Wirklichen und des Unwirklichen.

Das Gefühl als das rein Unbestimmte ist erst als bestimmt oder als Fühlendes wirklich, ohne das Fühlende wäre es überhaupt gar nicht was es ist, nämlich das Unwirkliche. Es fühlt nur das Fühlende, oder das Fühlen fällt nur in das Fühlende, denn nur es ist das Wirkliche, und das Unwirkliche selbst ist nur Wirkliches, es kann deßhalb wohl heißen, daß es gefühlt werde, aber indem es gefühlt wird, ist es selbst das Fühlen.

Das Fühlende fühlt, aber das was es fühlt ist ein Unbestimmtes, eben deßhalb ein Unsagbares, oder was dasselbe ist, ein Unwahres, es weiß nicht was es fühlt, so wie wenn Jemand nicht weiß was er will. Ich also fühlt, von welchem Fühlen es weiter nichts anzugeben vermag, als daß es fühle, und daß nur gefühlt werden könne, es vermöge nicht Bestimmtes darüber auszusagen.

In Wahrheit ist es deßhalb unaussprechlich, unsagbar, unbestimmbar, weil dieses Fühlen eben das Unbestimmte ist oder das Unwirkliche, wäre hier die Bestimmtheit nicht die Unbestimmtheit selbst, so würde dem Ich die Sprache nicht fehlen. Eben weil das Ich nur fühlt, und das was von demselben gefühlt wird, als Unwirkliches keine Wahrheit hat, und so

als Wirkliches mit dem Fühlenden identisch ist bleibt es beim Fühlen, das Ich kömmt in diesem seinem Fühlen nicht zum Ausspruch dessen, weder was es fühlt noch was es als Fühlen selbst ist, nicht kömmt es über das Fühlen hinaus, weil es selbst nur noch erst als Fühlen ist.

Ich fühlt nur, insofern es als Gefühl diese seine niedrigste Form ist, als Vorstellen, Denken u. s. f. ist es selbst schon ein Höheres. Das Höchste überhaupt ist eben dieses, nicht Gefühl zu seyn, so z. B. ist nicht Gefühl der Nationalgeist, weil dieser das was ihm das Höhere ist, wie die Religion, ausspricht.

Es hat sich gezeigt, daß das Fühlen, mit welchem Ich noch identisch oder als welches Ich diese reine Unbestimmtheit ist, das Inhaltsleere und damit noch das ganz Formlose ausmacht, und es scheint, als wenn diese Gestaltlosigkeit des Geistes durchaus nicht zu irgend einer concretern Bestimmung gelangen könne, und die Bestimmtheit selbst ins Unendliche fort mit der Unbestimmtheit zusammenfallen werde, weil es selbst nichts anders als das inhaltslose leere Verschwinden ist, allein die nähere dialectische Bewegung wird uns lehren, wie diese Leerheit sich zu ihrer Erfüllung aufhebt, und in dieselbe übergeht.

Als das bloße Fühlen war Ich nicht ein Fühlen dieses oder jenes überhaupt, nicht ein Fühlen irgend eines bestimmten Inhalts, sondern die Bestimmtheit war immer das Unbestimmte oder das Unwirkliche selbst, und die Unbestimmtheit das Bestimmte oder das Wirkliche, denn eben darin bestand das Fühlen. Indem nun Ich als das Fühlende das Unwirkliche fühlt, das eben deswegen, weil es Unwirkliches ist, nur gefühlt werden kann, dieses Unwirkliche aber als das Gefühlte das Fühlen des Ich selbst ist, indem es überhaupt nur als Wirkliches ist und seyn kann,

ist dieses seyende Unwirkliche ein sogenanntes Etwas, welches das Ich in seinem Fühlen fühlt. Damit fühlt nun Ich erst in Wahrheit ein Bestimmtes, und weil Ich dieses Bestimmte selbst ist, fühlt es sich, oder das Etwas, was nun Ich fühlt, ist nicht ein Anderes als Ich selbst, das Fühlen ist in das Sich-Fühlen übergegangen.

b. Das Sich-Fühlen.

Woraus das Sich-Fühlen resultirt, ist das Fühlen, in welchem Sich-Fühlen das Fühlen als das Unbestimmte und Bestimmte zugleich verschwunden und aufgehoben ist. Deßhalb fühlt Ich in diesem seinem Sich-Fühlen sowohl sich als Unwirkliches oder Unbestimmtes als auch als Wirkliches oder Bestimmtes. Sich als Bestimmtes und Wirkliches fühlend fühlt sich Ich als dieses fühlende Ich, indem es sich aber nur als solches fühlt, fühlt es sich damit als Unbestimmtes und Unwirkliches. Als dieses fühlende Ich fühlt es sich deßhalb eben so sehr als nicht dieses, damit ist es als nicht dieses sich fühlend das Gefühl von einem Andern, nicht mehr fühlt Ich ein bloßes unbestimmtes Etwas, sondern es fühlt nun bestimmter jenes Etwas als ein Anderes denn sich.

In seinem Sich-Fühlen fühlt also Ich nun zugleich ein Anderes, und dieses Andere als das Andere des fühlenden Ich ist einzig und allein nur das Andere seiner, damit sein Anderes. Als Sich-Fühlen fühlt deßhalb Ich zugleich sein Anderes, also fühlt es sich überhaupt nur, als es das Gefühl von seinem Andern hat, kann eben deswegen dieses Gefühl von seinem Andern nicht los werden, darum fühlt es sich, indem es überhaupt nur fühlend ist, beschränkt und bestimmt durch jenes Andere, und hat als solches das Gefühl seiner Abhängigkeit. Letzteres ist zugleich das Gefühl der Nichtigkeit, denn begrenzt sich fühlend durch jenes Andere ist es ein sich als

endlich Fühlen, welches Andere es deßhalb als seine absolute Macht fühlt.

Das Sich-Fühlen ist also bestimmt durch das Gefühl von seinem Andern, und eben dieses ist seine Bestimmtheit, wodurch es zu einem Höheren, als es selbst ist, sich erhebt. Weil dieses Andere es ist, welches das Sich-Fühlen in das Gefühl der Nichtigkeit verkehrt, kann dieses Gefühl von demselben als das Macht-Gefühl des fühlenden Ich angesehen werden, das das fühlende Ich über das bloße Sich-Fühlen hinaustreibt.

Das fühlende Ich fühlt deßhalb dieses Andere nicht so sehr überhaupt nur als ein Anderes, als vielmehr als seine absolute Wahrheit, damit sich selbst als das unwahre, und weil dieses Wahrheits-Gefühl nur aus dem Sich-Fühlen hervorgeht, ist das, was das fühlende Ich fühlt, in dem fühlenden Ich selbst, das fühlende Ich ist darum beides, Wahres und Unwahres zugleich. Sich als Unwahres fühlend fühlt es die Wahrheit und deßhalb sich als Wahres, so wie es die Wahrheit fühlend sich als Unwahres fühlt, und dieses Fühlen seiner als des Unwahren, das als solches das Gefühl der Wahrheit ist, ist das religiöse Gefühl. Dieses religiöse Gefühl ist in dem fühlenden Ich das Wahrheits-Gefühl, in und gegen welches alle andere etwaigen zufälligen Gefühle verschwinden, und deßhalb das höchste Gefühl.

c. Das höchste Gefühl.

Mit dem höchsten Gefühl tritt auch schon die Religion des Gefühls hervor, weil das fühlende Ich nur durch das Gefühl seiner Beschränktheit und Endlichkeit sich zum höchsten Gefühl erhebt. Das Fühlen seiner als des Unwahren ist zugleich das Gefühl der Wahrheit, das eben deswegen über jenes erhaben ist.

Das Sich-Fühlen, indem es das höchste Gefühl wird, verliert das Gefühl des Endlichen, weil es diese seine Endlichkeit in dem Unendlichen sich aufheben fühlt, und als mit dem Unendlichen identisch nur das höchste Gefühl ausmacht.

Es hat den Schein, daß mit dem höchsten Gefühle das bloße Fühlen und das Sich-Fühlen verschwunden ist, allein das höchste Gefühl kann immer nur gefühlt werden. Denn das höchste Gefühl ist das durch das Sich-Fühlen vermittelte Fühlen, in demselben ist beides als Momente enthalten, und das höchste Gefühl selbst die gefühlte Flüssigkeit derselben.

Das höchste Gefühl ist deßhalb als das wiederhergestellte Fühlen das von dem fühlenden Ich Gefühlte, welches ausser dem fühlenden Ich nicht ist, sondern einzig und allein nur in dem fühlenden Ich die Wahrheit ausmacht, und so nicht so sehr die Wahrheit überhaupt als nur die Wahrheit des fühlenden Ich, seine Wahrheit ist. Es fühlt damit jedes fühlende Ich seine eigene Wahrheit, die das höchste Gefühl ist, und es giebt in Wahrheit so viele gefühlte Wahrheiten, als es fühlende Ich giebt, aber wie jedes fühlende Ich als solches nicht von einem andern fühlenden Ich unterschieden ist, so unterscheidet sich auch jede gefühlte Wahrheit nicht von einer andern gefühlten Wahrheit, eben darum weil sie nur eine gefühlte ist.

Daß also das fühlende Ich in sich als dem fühlenden ausser seinem sich selbst Fühlen noch das höchste Gefühl und damit das Gefühl des Unendlichen hat, und dasselbe als seine Wahrheit fühlt, gegen welches es selbst als fühlendes Ich sich als das Unwahre fühlen muß, und so als das der Religion Bedürftige sich fühlt, ist als die erste Religion die Religion des Gefühls.

B.

Die Religion des Gefühls.

Wie Ich als Gefühl eine endliche und zufällige Form des Geistes ist, so ist auch die Religion des Gefühls als diese dem fühlenden Ich angehörige, nur wie jene Form, eine zufällige, sie hat wie Ich als Gefühl selbst die Form der Einzelheit und der Zufälligkeit. Als solche ist die Religion gleichsam die innerlich verschlossene Welt des fühlenden Ich, und diese verschlossene Innerlichkeit ist wohl ein sich sehnendes Regen nach einem Unbekannten, ein dumpfes Empfinden des Höheren, ein dunkles und verworrenes Ahnden, das aber nicht aus diesem innerlichen Gewirr sich zur höheren Wahrheit erhebt.

Die Religion des Gefühls ist nicht eine Religion des Volks, sondern nur eine Religion des Ich, des Ich in der unmittelbarsten und deshalb schlechtesten Form, nämlich seiner als des fühlenden. Als eine solche vermag deßhalb das Ich sein Gefühl und damit seine Religion, überhaupt die Gottheit nicht auszusprechen — das Christenthum spricht es aus, daß Gott der Geist, und daß die Religion des Geistes die wahre Religion sey — das Ich als bloßes Ich hat nur Gefühl, keine Sprache. Die Religion des Ich oder des Gefühls ist deßhalb an und für sich nicht die wahre Religion, weil sie eine Religion des Ich d. h. keine Volks-Religion, nicht eine Religion der Welt ist, und wenn selbst alle Ich diese Religion hätten; so wäre sie damit doch noch nicht über die Ichheit hinausgekommen, sie bliebe was sie ist, eine Religion des Ich und damit des bloßen Gefühls. Denn alle Ich sind doch nur, wenn auch ein geistig Gemeinsames, zugleich jedes ein einzelnes Ich. Es ist immer nur Ich, das in allen als Bewußtseyn ist, und

indem alle Ich das Wesen des Ich ausmachen, ist jedes Ich das einzelne Ich. Würde eine solche Religion entweder einem einzelnen Ich, mehreren oder selbst allen Ich zusammen angehören; so wäre diese dem Ich angehörige Religion nothwendiger Weise nur für Ich und in Ich d. h. in dem blos subjectiven Gefühl und der Empfindung.

Der Inhalt, den die Religion des Gefühls hat, ist wegen der Form ihrer Unbestimmtheit das noch ganz Inhaltslose, und ihre nothwendige Vermittelung ist die Verwirklichung ihrer zum concreten Inhalt. Die Religion des Gefühls als Religion überhaupt ist das rein Unmittelbare oder für sich das noch Gestaltlose, das Ununterschiedene und so sich selber ihr unwirklicher Inhalt. Die Form derselben ist eben das Gefühl, und ohne diese Form ist sie durchaus ein Unwirkliches. Indem sie aus ihrer Unwirklichkeit heraustritt und damit wirklich wird, beginnt diese ihre Wirklichkeit in dem fühlenden Ich oder vielmehr ist dieses Ich als solches ihre Wirklichkeit, sie hat nicht noch sonst eine Wirklichkeit, nur in diesem fühlenden Ich ist sie wirklich. Die Religion des Gefühls ist deßhalb

a. als wirkliches Gefühl, welches
b. in das rührende Gefühl übergeht, und
c. sich als das wehmüthige Gefühl offenbar wird.

a. Das wirkliche Gefühl.

Die Wirklichkeit des Gefühls hat hier näher den Sinn, daß die Religion das Eigenste des einzelnen fühlenden Ich ist, und das fühlende Ich diese Form der Religion in ihm selbst hat, dasselbe also wirklich und wahrhaftig in der Wahrheit und die Wahrheit in ihm ist, aber nur in der Form des Gefühls. Diese Form ist deßhalb nothwendig, weil

die Religion die meinige seyn muß, und sonst als Religion des Gefühls keine Wirklichkeit hätte. Diese ihre Wirklichkeit ist ein wirkliches Gefühl des fühlenden Ich, das Ich fühlt, daß die Religion die seinige ist, und nicht noch irgendwo anders zu suchen sey.

Die Bewegung der Unwirklichkeit der Religion des Gefühls zur Wirklichkeit ist ihre Verwirklichung und zugleich ein wirkliches Gefühl des fühlenden Ich, wie jene Verwirklichung die Bewegung der Religion, nämlich ihrer als des Unwirklichen zur Wirklichkeit ist, ist dieses wirkliche Gefühl die Bewegung des fühlenden Ich als des Wirklichen zum Unwirklichen oder zur Unbestimmtheit, überhaupt ein Uebergehen des einen in das andere. Die Religion selbst ist als solche nur eine gefühlte, und nur eine gefühlte als die endliche Form des Ich, sie ist deßhalb nur als das Gefühlte wirklich, so wie Ich als das Fühlen die Wirklichkeit jener als des Unwirklichen ist, die Religion als das Gefühlte ist also mit dem Ich als dem Fühlen identisch. Die Religion als wirkliches Gefühl ist also in Ich und nur in Ich, denn als Fühlen des Ich hat es erst Wirklichkeit, zugleich ist Ich als dieses Fühlen selbst das wirkliche Gefühl, und als solches dem selbstbewußten Ich gleichsam ein Anderes, ein Fremdes, weil es als das seiner selbstbewußte in diesem seinem Andern nicht bei sich selbst ist. Gegen diese Gewalt in Ich und gegen Ich ist Ich das Fühlen seiner als des Unwahren und damit jener als des Wahren und als des Höchsten. Es selbst fühlt sich deßhalb als das Niedrigste, und dieses Gefühl seiner Niedrigkeit ist nun sein Sich-Fühlen, je niedriger Ich sich selbst fühlt, desto höher fühlt es das Höchste, je größer das Gefühl seiner Niedrigkeit ist, desto seeliger ist sein Fühlen. Das Höchste kann deßhalb nur gefühlt werden, und das dasselbe Fühlen ist die

Seeligkeit, gerade das Fühlen, das Unfreie und deßhalb Unseelige ist hier das Seelige. Das Gefühl der Niedrigkeit ist zugleich das Gefühl der Nichtigkeit, dieses Gefühl der Nichtigkeit die Nichtigkeit des Gefühls selbst, und dieses wahrhafte Fühlen des Höchsten, mit welchem die Nichtigkeit des Gefühls selbst nothwendig gefühlt wird, ist das rührende Gefühl.

b. Das rührende Gefühl.

Das Fühlen der Nichtigkeit des Gefühls selbst ist die einfache Rührung oder das rührende Gefühl, in welchem das Gefühl als ein Endliches und Nichtiges gefühlt wird, und damit in sich selber zerfließt. Dieses Zergehen und sich in sich Versenken als das Fühlen der Endlichkeit ist zugleich als das Gefühl des Höchsten und Unendlichen das unendliche Gefühl, das erhabene Fühlen, in dem Gefühl des Verschwindens des Endlichen fühlt das fühlende Ich sich als Unendliches erheben oder das Zergehen des endlichen Gefühls ist das Entstehen des unendlichen.

Das Unendliche wird gefühlt, und Ich in der Form des Gefühls damit in der Form des Endlichen fühlt dasselbe, es ist deßhalb ein Gefühl sowohl des Endlichen als des Unendlichen, vergeht in demselben das Gefühl des Endlichen, entsteht das des Unendlichen, vergeht das des Unendlichen, entsteht das Gefühl des Endlichen, und so entsteht und vergeht in dem fühlenden Ich überhaupt das Gefühl, welches es sowohl entstehen als verschwinden fühlt. Dieses Fühlen des Gefühls als eines entstehenden und vergehenden und damit eines perennirend verschwindenden ist ein unheimliches Gefühl, ein schmerzhaftes, das die Endlichkeit zu fühlen hat, aber zugleich ein freudiges, das eben sowohl das Unendliche und damit die Wonne fühlt, und in

diesem Fühlen des Schmerzes und der Wonne nur noch Gefühl ist. Dieses Gefühl als das Gefühl des Endlichen und Unendlichen ist, indem es das eine ist, das andere, und das dieses Gefühl habende Ich oder das diesen Widerspruch fühlende Ich verweilt in diesem seinem sich selbst widersprechenden Gefühl, ist darin glücklich und unglücklich, und beides nur, indem jedes mit jedem verbunden ist. So ist es ein gemischtes Gefühl seiner als des seeligen und des unseeligen, indem es das in sich seelige ist, ist es das allerunseeligste, und darum das wehmüthige Gefühl, in welches Ich sich verloren hat.

c. Das wehmüthige Gefühl.

Das wehmüthige Gefühl ist das Gefühl, welches Ich über seinen Verlust empfindet, oder sein Sich-Verlieren ist seine Wehmuth, der es sich nicht ungern hingiebt, weil es das Gefühl der Begrifflosigkeit ist. Das Sich-Verlieren des Ich ist ein Entäussern seiner und es als seiner entäussert das Gefühl, das Ichlose, aber als dieses Ichlose und damit Gefühlvolle ist es zugleich das Begrifflose, und wegen dieser seiner Begrifflosigkeit das wehmüthige, als Gefühl ist es das wirkliche Gefühl, und damit die sich verwirklichende Religion desselben. Denn das Höchste als entäussert ist das sich nichtig fühlende Ich, und das seiner entäusserte Ich das Höchste, das wirkliche Gefühl also als unbestimmt, mithin das Höchste das in seiner Unbestimmtheit bestimmte, die Verwirklichung des Höchsten als bestimmt, deßhalb das diese Verwirklichung fühlende Ich das in seiner Bestimmtheit Unbestimmte, darum ist jedes was das andere, und jedes nur indem das andere ist. Jedes ist beides, das Höchste als solches das unwirkliche, aber wirklich, indem es fühlendes Ich ist, das Ich als solches das wirkliche, hingegen unwirklich, indem es das Höchste ist.

Ich hat auf diesem Standpunkte nur Wahrheit als es seinen Begriff oder sich selbst nur in der Form des Gefühls hat, und damit das Begrifflose selbst ist. Als dieses Begrifflose ist es eben das Höchste als welches es sich fühlt, und dieses Fühlen besteht darin, sich als endlich und unendlich zu fühlen. Dieses Fühlen des Ich, daß indem es sich als das Höchste fühlt, es sich zugleich als das Nichtige zu fühlen hat, ist das wahre Gefühl jedes Gefühls überhaupt, und damit selbst des Höchsten als des Unwahren und Nichtigen. Diese gefühlte Nichtigkeit ist das fühlende Ich selbst, die Wehmuth, daß es das Gefühl hat, selbst das Höchste als ein Gefühltes nichtig zu fühlen, und indem das fühlende Ich überhaupt nur das fühlende Ich ist, fühlt es stets die Nichtigkeit des Gefühls und seiner selbst als des Fühlens, weil es jedes Gefühl und alles nur Gefühlte als ein Nichtiges fühlt, es ist stets von dieser Nichtigkeit afficirt, und deßhalb setzt es sich in diesem seinem Gefühle von der Unwahrheit desselben als mit sich selbst identisch, so daß es sich auf dieses sein Gefühl bezieht, darum das fühlende Ich alles das, was es fühlt oder den ganzen Inhalt seines Gefühls in sich selbst setzt, also das Gefühl und das fühlende Ich ein Gesetztseyn, und deßhalb mit seinem Inhalt ein Objectives geworden ist, oder denselben anschaut.

C.

Das Anschauen.

Das Anschauen als das durch die Religion des Gefühls hindurchgegangene Gefühl ist eben deswegen nicht nur ein sinnliches Anschauen, sondern zugleich ein ideales oder das die Wahrheit anschauende Anschauen.

Als solches ist das Anschauen

a. das anschauende Ich, welches die Wahrheit anschaut, die deßhalb

b. eine angeschaute Wahrheit ist, und wahrgenommen

c. die geglaubte Wahrheit ausmacht.

a. Das anschauende Ich.

Das Ich als wehmüthiges Gefühl ist das Hervorgehen des anschauenden Ich, weil es als das Gefühl der Richtigkeit des Gefühls seinen Inhalt aus sich herausschafft, und sich Realität giebt. Als das Beziehen seines Gefühls auf sich ist das fühlende Ich das Setzen seiner als desjenigen Inhalts, den es in der Form des Gefühls nur fühlte. So ist es aber nicht mehr ein bloßes Fühlen, das als Gefühl sich bestimmt findet, sondern ein Anschauen des Gefühlten. Es ist eben deswegen nicht nur als dieses Anschauen ein Beziehen auf sich, wie das Gefühl, sondern in dem Beziehen seiner auf sich bezieht es sich zugleich auf ein Anderes. Hingegen dieses Andere ist nicht, wie das Andere des Sich-Fühlens sein Anderes, sondern in Wahrheit für es ein Anderes, deßhalb fällt es auch nicht mit diesem Andern zusammen, sondern dieses Andere ist ihm gegenständlich.

Das Gegenständliche des anschauenden Ich ist das Angeschaute, und dieses ist selbstständig gegen es wie es selbstständig gegen jenes ist, gegen das Ich ist jenes ausser demselben ein äusserliches selbstständiges Object, das zugleich von dem anschauenden Ich sich als ganz unabhängig beweiset. Als fühlendes Ich war es mit seinem Andern identisch, aber als anschauendes aus jener Identität hervorgehend ist es das Urtheil oder auch das subjectiv in sich reflectirende. Damit ist es das

Angeschautes vorfindende Anschauen, weßhalb das das Höchste fühlende Ich nun als dasselbe, und damit die Wahrheit anschauende, und die Wahrheit nicht mehr als eine gefühlte sondern als eine angeschaute Wahrheit hervortritt.

b. Die angeschaute Wahrheit.

Das anschauende Ich hat also seinen Inhalt, der sich uns als das Gefühl und die Religion des Gefühls ergeben hat, nun als ein Angeschautes, welcher deßhalb demselben als ganz äusserlich bestimmt ist. Durch diesen äusserlich bestimmten Inhalt ist die reine Subjectivität des fühlenden Ich und die Religion des Gefühls negirt, damit diese subjective Form aufgehoben, so daß das einzelne unmittelbar subjective Gefühl sich durch diese Negation zur Allgemeinheit erhoben hat. Nicht wird deßhalb die Wahrheit von dem einzelnen fühlenden Ich gefühlt, sondern die nun nicht mehr gefühlte aber angeschaute Wahrheit ist eine daseyende Wahrheit, damit eine sinnliche, die nicht für jeden Einzelnen als solchen, sondern für Alle vorhanden und gegenwärtig, oder Allen überhaupt gegenständlich ist.

Daß das anschauende Ich die angeschaute Wahrheit vorfindet, rührt daher, weil sie nun als ein selbstständiges Andere gegen dasselbe erscheint, oder näher, weil das anschauende Ich als das in sich reflectirende das zwar dieselbe setzende ist, aber wegen seiner unmittelbaren Form nicht den Inhalt in ihm selbst hat, welcher deßhalb in das Angeschaute fällt, das Angeschaute also nur als angeschaute Wahrheit Wirklichkeit hat, und als allgemeine Wirklichkeit wahrgenommen eine geglaubte Wahrheit ist.

c. Die geglaubte Wahrheit.

Die Allen gegenständliche Wahrheit, welche zugleich eine von dem einzelnen anschauenden Ich vorgefundene

ist, ist eben deswegen, weil sie als solche absolute Wahrheit ist, nicht eine einzelne angeschaute Gestalt, sondern die allgemeine Wirklichkeit selbst, die als wahrgenommene eine gegebene Wahrheit ist, an welche das anschauende Bewußtseyn nur zu glauben vermag, und deßhalb für dasselbe als die geglaubte Wahrheit Daseyn hat.

Wie die angeschaute gegenständliche Wahrheit die geglaubte Wahrheit ist, so ist auch das anschauende Bewußtseyn zugleich das glaubende Bewußtseyn, und weil es nur glaubendes Bewußtseyn ist, ist demselben die geglaubte Wahrheit eine geoffenbarte, so daß also das Gefühl als das sich äusserlich gewordene als Glaube, und damit die Religion des Gefühls als die Religion des Glaubens oder der sinnlichen und deßhalb geglaubten Wahrheit sich ihr offenbar ist oder manifestirt hat.

2.

Der Glaube und die Religion des Glaubens als sinnliche und damit geglaubte Wahrheit.

Das Gefühl und die Religion des Gefühls hat sich vermittelst seiner selbst zum Glauben und zur Religion des Glaubens entwickelt, und ist sich als letztere offenbar geworden. Es hat damit die Religion des Gefühls nur Wahrheit in der Religion des Glaubens, und ihre erscheinende Wahrheit ist ihre Manifestation zur Religion des Glaubens. Das religiöse Gefühl wurzelt deßhalb im Glauben, und wenn der Glaube zunächst noch eine Vorstellung des glaubenden Bewußtseyns ist, weil die geglaubte Wahrheit das demselben Gegenständliche ausmacht; so ist der

Maaßstab der Wahrheit die Uebereinstimmung dieser Vorstellung mit der geglaubten Wahrheit als der Religion des Glaubens, welche Einheit das Unbegreiffliche ist, so daß die Wahrheit in dieser Form

A. der Glaube als solcher ist, dessen Wahrheit

B. die Religion des Glaubens ausmacht, welche Religion sich

C. als der unbegreiffliche Glaube darstellt.

A.

Der Glaube.

Insofern der Glaube sich als die Wahrheit des Gefühls beweiset, ist auch das glaubende Bewußtseyn die Wahrheit des fühlenden Ich, als welches das fühlende Ich sich klar geworden ist. Vermittelst des Anschauens ist das negirte Gefühl zur Allgemeinheit erhoben, und deßhalb die geglaubte Wahrheit der Gegenstand des glaubenden Bewußtseyns. Es ist der Glaube als das Negiren des blos subjectiv Geistigen das Element des objectiven Geistes, als welches er sich innerhalb seiner selbst entfaltet

a. als das Glauben, welches dem einzelnen glaubenden Bewußtseyn angehörig in seine Wahrheit

b. den Volks-Glauben übergeht, der sich

c. als Glaube der Welt und damit als den wahren Glauben manifestirt.

a. Das Glauben.

Das glaubende Bewußtseyn als dieses Einzelne glaubt, hat Glauben, indem es nicht wie das fühlende Ich nur das sich auf sich Beziehende ist, sondern in der Beziehung seiner auf sich zugleich auf alle einzelne Glaubende sich bezieht. Insofern ist das dem glaubenden Bewußtseyn angehörige Glauben von dem Meinen

zu unterscheiden, welches letztere mehr dem Gefühl entspricht, weil es dem Einzelnen als solchen ohne seine Beziehung auf Andere zukömmt. Die Glaubenden sind zunächst eine collective Einheit, sie mögen nun wenige, viele oder überhaupt alle zusammen als diese Einzelne den Glauben haben, und deßhalb ist diese Einheit eine blos äusserliche oder formelle Allgemeinheit, weil jeder Einzelne als solcher den Glauben hat, und damit der Glaube, indem er von der Beziehung aller Einzelnen auf einander abhängt, vermittelst der Subjectivität nur Wahrheit ist.

Der Glaube in dieser Gestalt des Geistes ist das Glauben, weil die Glaubenden hinsichtlich der geglaubten Wahrheit als alle Einzelne jeder Einzelne an sich selbst als an diesen Einzelnen Glaubenden gewiesen ist. Es ist damit das Glauben ein Negatives überhaupt, gegen welches der Glaube vielmehr die positive Wahrheit ist, und in welchem das Glauben nur Sinn und Bedeutung hat. Das Glauben, welches allen Einzelnen als solchen angehört, hebt sich deßhalb in dem Glauben, und damit der Einzelne in dem Geiste seines Volks als der Negation seiner Einzelheit, der Einzelne als der endliche in seinem Volksgeist als dem unendlichen Geist auf, welcher dem Volksgeist angehörige Glaube als der unendliche Glaube der Volksglaube ist.

b. Der Volks-Glaube.

Wie der Einzelnen also als mit dem Geiste seines Volks identisch der unendliche Geist ist, und als solcher nur Wahrheit hat, ist sein Glaube einzig und allein wahrer Glaube, als er der Volksglaube ist. Der Glaube ist deßhalb nicht dadurch Glaube, daß jedes glaubende Bewußtseyn als einzelnes den Glauben hat, oder an den Gegenstand des Glaubens als an die Wahrheit glaubet, was den Glauben in eine bloße Meinung

verkehren würde, und gar nichts vor der gefühlten Wahrheit voraus hätte, sondern insofern der Glaube einem Volk, in welchem der Einzelne negirt ist, angehört. Jeder andere Glaube irgend eines Einzelnen, der noch neben dem Glauben seines Volks bestehen soll, ist ein Unglaube, eine bloße Meinung, und deßhalb ein Aberglaube. Das glaubende Bewußtseyn ist als Einzelnes, wenn es den Volksglauben hat, mit demselben identisch, es hat seinen Glauben und damit die geglaubte Wahrheit nicht wie das fühlende Ich in seinem Fühlen, in ihm selbst als dem einzelnen glaubenden Bewußtseyn, sondern in dem allgemeinen glaubenden Bewußtseyn seines Volks.

Indem also das einzelne glaubende Bewußtseyn nicht wie das fühlende Ich in ihm selbst die Wahrheit hat, sondern einzig und allein nur, als es das mit dem allgemeinen glaubenden Bewußtseyn seines Volks identische ist, nimmt es diesen seinen Glauben zunächst an dem Bewußtseyn seines Volks wahr, und als solcher ist er dem einzelnen glaubenden Bewußtseyn an seinem Volk gegenständlich, damit derselbe ein von ihm als der blossen Einzelheit Unterschiedenes und deßhalb in sich Reflectirtes, was denn die Aeusserlichkeit des Glaubens als einer geglaubten Wahrheit ausmacht. Nur so an dem Volksgeist wahrgenommene ist die Wahrheit eine von dem einzelnen Bewußtseyn geglaubte, so daß mit der Gegenständlichkeit derselben dem einzelnen Bewußtseyn zugleich der Geist des Volks als seine Wahrheit gegenständlich ist.

Aber der einzelne Volksgeist als der Geist dieses Volks ist ein besonderer Volksgeist gegen andere Völker, und damit ein diesem Volk eigener Geist. Jedes Volk ist deßhalb gegen jedes andere ein besonderes, welche Besonderheit sich in dem Weltgeist als dem

allgemeinen aufhebt, in welchem alle besondere Völkergeister identisch und als Momente enthalten sind. Das Bewußtseyn des Volksgeistes über sich ist deßhalb zugleich ein Bewußtseyn seines endlichen Daseyns, und damit des Weltgeistes als seiner Wahrheit, weßhalb der Volksglaube in dem Glauben der Welt als dem wahren Glauben seine Wahrheit hat.

c. Der Glaube der Welt oder der wahre Glaube.

Der Glaube der Welt ist darum der wahre Glaube, weil das einzelne glaubende Bewußtseyn als mit dem Weltgeist identisch diesen Glauben hat, und deßhalb der Glaube nicht nur seinem Volk, sondern allen Völkern oder dem Weltgeist als dem Geist in allen Völkern angehört. Der wahre Glaube ist also nur vermittelst des Weltgeistes, und indem der göttliche Geist selbst als Weltgeist für den Weltgeist ist, ist der göttliche Geist Gegenstand des Welt-Glaubens.

Der göttliche Geist ist damit als Glaube der Welt für das glaubende und deßhalb wahrnehmende Bewußtseyn, so daß derselbe als eine Offenbarung des Weltgeistes eine daseyende Wirklichkeit hat und als Kirche gegenwärtig ist. Damit ist die absolute Wahrheit als eine sinnliche vorhanden, an welche, weil sie eben diese absolute Wahrheit in der Sinnlichkeit ist, nur geglaubt werden kann. Der Glaube der Welt oder der wahre Glaube ist deßhalb unmittelbar die Religion des Glaubens.

B.

Die Religion des Glaubens.

Indem das einzelne glaubende Bewußtseyn als mit dem Glauben der Welt identisch die Religion des Glau-

bens hat, und auf dieselbe als seine Wahrheit sich bezieht, ist die Wahrheit für dasselbe

a. als gemeine Wirklichkeit, und indem es sich als Bewußtseyn von derselben unterscheidet

b. als Jenseits und Diesseits, deren Einheit

c. die Wahrheit als das Formell mit sich Identische ausmacht.

a. Die Wahrheit als gemeine Wirklichkeit.

In der Religion des Glaubens ist die Wahrheit als äusserliches Daseyn gegenwärtig, als sinnliche Wahrheit überhaupt, an welche als an eine unmittelbar gegebene geglaubt wird. Der wahrhafte Inhalt, den in dieser Religion das einzelne glaubende Bewußtseyn hat, ist die Identität seiner als des glaubenden mit der geglaubten Wahrheit, und näher mit der Bestimmtheit derselben als eines unmittelbar Gegenständlichen. Das wirkliche Daseyn der absoluten Wahrheit wird als äusserlich wirklich und wahrhaftig angeschaut, und weil die absolute Wahrheit da ist als der Glaube des glaubenden Bewußtseyns, hat der glaubende Einzelne das Bewußtseyn, nicht für sich selbst die Wahrheit zu haben und zu seyn, sondern nur an dieselbe zu glauben.

Die Wahrheit ist für das glaubende Bewußtseyn als eine gemeine Wirklichkeit das Ansich, und vor derselben als der gemeinen Wirklichkeit verschwindet jeder Zweifel, sie ist als solche eben deswegen ein Wunder, denn das Höchste ist zugleich als das Gemeinste.

Indem nun die absolute Wahrheit dem gemeinen Bewußtseyn offenbar ist, als eine gemeine Wirklichkeit Daseyn hat, unterscheidet das Bewußtseyn sich von derselben, die Wahrheit ist für das Bewußtseyn. Deßhalb bezieht sich das Bewußtseyn auf die Wahrheit,

aber wegen dieser seiner Beziehung auf die Wahrheit und dieses Unterscheidens von derselben als Seyn der Wahrheit für das Bewußtseyn, ist die Wahrheit nicht für das Bewußtseyn wie sie an und für sich, sondern wie sie da ist, als sinnliche Wahrheit oder als gemeine Wirklichkeit. So weiß das Bewußtseyn von der Wahrheit als einer sinnlichen, weiß aber die Wahrheit nicht wie sie an und für sich ist, das Wissen von der Wahrheit als einer gemeinen Wirklichkeit ist Glaube.

Das Bewußtseyn nun von der Wahrheit als einer daseyenden und wirklichen sich unterscheidend ist das Bewußtseyn für sich, eigenes Selbst, das aber, indem es sich von der Wahrheit unterscheidet, sich zugleich auf dieselbe als auf die Wahrheit bezieht, sich eben so sehr als eigenes Selbst, und damit als das Unwahre weiß. Denn das Bewußtseyn, wie es sich hier darstellt, ist das Bewußtseyn von der sinnlichen Wahrheit, eben deswegen das Bewußtseyn seiner, des eigenthümlichen Selbstes, als des unwahren, aber das Bewußtseyn des Selbstes, als Selbst das Unwahre zu seyn, ist zugleich das Bewußtseyn der Entäusserung des Selbstes, welche Entäusserung nur die Entäusserung seiner als des Unwahren ist. Die Wahrheit selbst aber hat ihre Entäusserung schon vollbracht, denn sie ist als eine gemeine Wirklichkeit da, die Entäusserung des Selbstes ist also nur die eine Seite, welche für das Bewußtseyn ist, nicht die andere Seite ist für das Bewußtseyn, nämlich die Entäusserung der Wahrheit, die Wahrheit als eine gemeine Wirklichkeit ist als für das Bewußtseyn nicht die Entäusserung als solche, sondern die Entäusserung als schon entäussert, die entäusserte Entäusserung. Diese vollbrachte Entäusserung der Wahrheit, oder die entäusserte Entäusserung, ist für das Bewußtseyn des sich entäussernden Selb-

stes ein Jenseits wie die Wahrheit als gemeine Wirklichkeit ein Diesseits ist.

b. Die Wahrheit als das Jenseits und das Diesseits.

Die Entäusserung des Selbstes, welche nicht zugleich die Entäusserung der Wahrheit ist, ist eine einseitige und deßhalb eine unwahre Entäusserung. Das Selbst kömmt in dieser seiner Entäusserung nicht zur Wahrheit, es entleert nur sich als das Unwahre, und darum ist es freilich nicht das Selbstsüchtige, das der Wahrheit sich gegenüber weiß, sondern das Selbstlose, aber auch nur ein Selbstloses, es hat in seiner Entäusserung nicht die Wahrheit ergriffen, weil die Wahrheit mit der Entäusserung des Selbstes sich nicht zugleich entäusserte, sondern schon ihre Entäusserung vollendet hat. Diese vollendete Entäusserung ist für das sich entäussernde Selbst ein Gewesenes, damit ein Jenseits überhaupt, eine jenseitige Wahrheit.

Das sich entäussernde Selbst, das wegen der vollbrachten Entäusserung der Wahrheit dieselbe nicht gewinnt, ist als das Selbstlose nun auch zugleich das Wesenlose und Wahrheitslose, aber die Wahrheit selbst als nur das Wesen- und deßhalb Selbstlose ist schon als die entäusserte Entäusserung nicht mehr das Selbstlose, sondern das Selbst, und sogar in der Einheit ihrer als des Wesens und des Selbstes eine gemeine Wirklichkeit. Als diese gemeine Wirklichkeit ist die Wahrheit eben so sehr ein Diesseits, als dieses Diesseits für das Bewußtseyn des sich entäussernden Selbstes ein Jenseits ist.

Die Wahrheit ist also sowohl ein Jenseits als ein Diesseits, und näher jedes jedem entgegengesetzt, das Jenseits dem Diesseits und das Diesseits dem Jenseits

gegenüber. Auf gleiche Weise ist das Bewußtseyn des sich entäussernden Selbstes als des Wesenlosen und Selbstlosen der Wahrheit als der Einheit ihrer als des Wesens und des Selbstes entgegengesetzt, aber dieser Gegensatz ist nicht ein fixer, wie die nähere dialectische Bewegung zeigen wird.

Denn die Wahrheit als das Diesseits ihr selber für das Bewußtseyn als dem Jenseits gegenüber ist nur durch sich selbst als das Jenseits das Diesseits, wie umgekehrt nur durch sich selbst als das Diesseits das Jenseits, das eine enthält in ihm selbst das andere, aber zugleich ist jedes nur, insofern es nicht das andere ist, die Wahrheit nur das Diesseits als gemeine Wirklichkeit, indem sie nicht für das Bewußtseyn des sich entäussernden Selbstes das Jenseits ist, oder sie sich selbst als Diesseits von ihr als Jenseits unterscheidet. Beides aber und damit sie selbst ist das Nichtseyn des Andern, die Unterscheidung damit eine für sich seyende, oder die Wahrheit als sich unterscheidende unterscheidet sich nicht von etwas Anderem, sondern nur von sich selber. So ist sie das Negative ihrer selbst, ihre beiden Seiten als Jenseits und Diesseits geht die eine in die andere über, und dieses, daß sie das Negative ihrer selbst ist, ist ihre Einheit oder ihre Identität, die Wahrheit als das Formell mit sich Identische.

c. Die formell mit sich identische Wahrheit.

Mit dem Gegensatze der Wahrheit als des Jenseits und des Diesseits hat sich auch der Gegensatz des Bewußtseyns als des sich entäussernden oder des Wesenlosen und Selbstlosen und der Wahrheit als der Einheit ihrer als des Wesens und des Selbstes aufgehoben, welcher aufgehobene Gegensatz deßhalb mit der Wahrheit als dem mit sich Identischen zusam-

menfällt. Die Identität der Wahrheit als ihrer mit ihr selber und so das mit sich Identische, so wie die Identität des Selbstes als des Selbstlosen und der Wahrheit als der Einheit ihrer als des Wesens und des Selbstes ist als das Aufgehobenseyn dieses Gegensatzes zugleich ein Enthaltenseyn und Aufbewahrtseyn desselben.

Die Wahrheit, welche das Jenseits und das Diesseits als Momente in ihr als der Identität aufgehoben enthält, so wie die Identität ihrer mit dem Selbst als dem Selbstlosen, welches letztere durch diese Identität mit ihr die Selbstlosigkeit als die Wesenlosigkeit zu seyn aufgehört hat, ist nun für das Bewußtseyn als diese Identität. Als für das Bewußtseyn ist diese Wahrheit von demselben unterschieden oder vielmehr unterscheidet sich das Bewußtseyn von ihr, indem aber das Bewußtseyn zugleich mit ihr identisch ist, ist es als das sich von ihr unterscheidende zugleich das die Wahrheit Scheidende in ihre Momente. Es trennt nun dieselbe in ein Jenseits und ein Diesseits, oder es ist es, welches an ihr das Jenseits und Diesseits unterscheidet, aber eben deswegen ist es als das von der Wahrheit sich unterscheidende und das dieselbe in ihre Momente trennende das sich von sich selbst unterscheidende und das sich selber scheidende.

Zunächst unterscheidet sich also das Bewußtseyn von der Wahrheit, es setzt sich damit gegen die Wahrheit als die Seite, als welche es nicht mit derselben identisch und deßhalb derselben entgegengesetzt ist, aber sein ihr Entgegengesetztseyn ist ein Aufgehobenseyn, das Unterscheiden seiner von der Wahrheit ist eben so sehr kein Unterscheiden, oder indem es sich von ihr unterscheidet, ist es mit ihr identisch, und nur als mit ihr identisch unterscheidet es an ihr das Unterschiedene. Eben

deswegen ist das was das Bewußtseyn an der Wahrheit unterscheidet, schon ein mit derselben Zusammengegangenes, ihre Momente sind als sich entgegengesetzte und zugleich als aufgehobene mit ihr identisch, das Unterscheiden derselben nur ein Unterscheiden ihrer in ihrer Identität.

Die von dem Bewußtseyn an der Wahrheit unterschiedene Momente sind das Getrenntseyn ihrer als ein Jenseits und Diesseits, jenes nun wie dieses für das Bewußtseyn. Als das Jenseits ist es das Wunderbare, als das Diesseits das Wirkliche, aber wie jene Momente als selbstständige einander entgegengesetzt, als sich entgegengesetzte sich gegenseitig aufheben und in einander übergehen, ist zugleich die Einheit, in der sie aufgehoben sind, für das Bewußtseyn. Indem das Bewußtseyn nur als sich von der Wahrheit unterscheidendes die Wahrheit scheidet, und in dieser Scheidung ihre Momente als unterschiedene hat, beide aber in ihrer Identität sich aufheben, ist diese Identität, von der eben das Bewußtseyn, mit welcher es doch identisch ist, sich unterscheidet, als die Einheit des Wunderbaren und des Wirklichen dem Bewußtseyn das Unbegreifliche, damit der Glaube oder vielmehr die Religion des Glaubens der unbegreifliche Glaube.

C.

Der unbegreifliche Glaube.

Wenn der Glaube der unbegreifliche Glaube, und als die formell mit sich identische Wahrheit das Negative seiner selbst ist, so ist von demselben das Wissen ausgeschlossen, oder der unbegreifliche Glaube ist die Unmöglichkeit des Wissens. Als solcher ist er

a. das Unbegreifliche überhaupt, das als solches geglaubt

b. zum möglichen Wissen wird, und

c. als wirkliches Wissen sich offenbar ist.

a. Das Unbegreiffliche.

Das Unbegreiffliche, wie es sich hier darstellt, ist die Wahrheit als Einheit des Wunderbaren und des Wirklichen für das Bewußtseyn, von der das Bewußtseyn sich deßhalb unterscheidet, und mit welcher wegen der in derselben aufgehobenen Momente es identisch ist. Das Unterscheiden des Bewußtseyns von derselben ist deßhalb das sich von sich selbst Unterscheiden und damit das sich selber Scheidende, ein sich in ihm selbst Entgegensetzen, das aber indem es sich ihm entgegensetzt mit sich selbst zusammengeht, und weil es so selbst als diese Bewegung für es selbst ist, aber zugleich wieder sich von sich als von dieser Bewegung unterscheidet, ist es wie jene Einheit ihm ein Unbegreiffliches ist, auch sich selber ein Unbegreiffliches.

Indem es sich selbst scheidet, hat es selbst wie jene Einheit die Momente derselben in ihm als unterschiedene, es ist ihm selbst als ein sich scheidendes ein Jenseits und ein Diesseits, als jenes das Selbstbewußtseyn, in welchem die absolute Wahrheit selbst ein wirkliches Daseyn hat, als dieses das Wirkliche und Gemeine, das keine Wahrheit für sich selbst ist. Diese Scheidung des Bewußtseyns als seiner in ihm selber in diese Momente ist es in Wahrheit, wie es sich darstellt, es setzt sich selbst als sich scheidend für sich gegen sich, ist wie die Wahrheit zugleich das Höchste und Gemeinste, aber jenes als ein Jenseits, und dieses als ein Diesseits. Als Letzteres ist es sich selbst das Unwahre und deßhalb das Nichtige, als ersteres ist es sich das Wahre, aber als ein Jenseits, es ist nicht in seinem Diesseits das Jenseits, in seiner Nichtigkeit nicht die Wahrheit. Aber als solches ist das Bewußtseyn in ihm sich selber entgegengesetzt, als das wahre ihm selbst als dem unwahren und umgekehrt, als Beides ist es nur was es ist, und nur allein,

als Beides in ihm jedes sich gegenseitig ausschließt. In diesem ihrem gegenseitigen Ausschließen ist jedes nur durch dieses Ausschließen seines Andern, das Wahre nur das Wahre als es nicht das Unwahre ist, und umgekehrt, eben deswegen jedes als es nicht das andere aber auch nur indem das andere ist. So jedes als ein Anderes jedem entgegengesetzt geht jedes in jedes über, und damit jedes im Andern mit sich selbst zusammen, das Jenseits mit dem Diesseits, und das Bewußtseyn sowohl dieses als jenes ist deßhalb nun in seinem Jenseits das Diesseits, in der Wahrheit das Unwahre, in seinem Diesseits das Jenseits, in seiner Unwahrheit das wahre. Als jenes ist es in dem Höchsten das Gemeinste, als dieses in dem Gemeinsten das Höchste, und wie das Diesseits mit dem Jenseits, so geht das Bewußtseyn als das Gemeinste mit sich als dem Höchsten zusammen. Als solches ist es die Einheit seiner selbst als identisch mit der Einheit des Wunderbaren und des Wirklichen, und hat das Jenseits und das Diesseits in ihm aufgehoben, aber seine Identität mit dieser Einheit ist nur die eine Seite des Bewußtseyns, nämlich seiner als des Unbegreifflichen, und die Wahrheit ist als für dasselbe die unbegreiffliche Wahrheit, von welcher Wahrheit das Wissen unmöglich ist. Eine Wahrheit aber, welche unbegreifflich, und deßhalb sich selber eine unbegreiffliche Wahrheit ist, ist eine verhüllte Wahrheit, deren Existenz nicht das Wissen sondern das Nicht-Wissen, also die Unmöglichkeit des Wissens selbst ausmacht.

Wenn sich die Wahrheit hier als das Unbegreiffliche darstellt, und damit als dasjenige überhaupt, was nicht erkannt und begriffen werden könne, so ist daran zu erinnern, daß bis jetzt nur die eine Seite des Bewußtseyns, für welches die Wahrheit das Unbegreiffliche ist,

betrachtet, und zugleich nur das eine Moment der Wahrheit herausgehoben worden ist. Wir haben deßhalb noch auf die andere Seite und damit auf das zweite Moment zu reflectiren, aus welcher Betrachtung das Resultat als die Einheit und die Wahrheit dieser beiden Seiten hervorgehen wird.

Das Bewußtseyn mit der Wahrheit als der Einheit des Wunderbaren und des Wirklichen identisch unterscheidet sich auch von dieser seiner mit sich identischen Wahrheit, weil die Wahrheit als das Unbegreiffliche für das Bewußtseyn und damit als bestimmt ist. Wegen dieser ihrer Bestimmtheit wird die Wahrheit als Seyn für das Bewußtseyn von dem Bewußtseyn gewußt, welches Wissen darin besteht, daß die Wahrheit als das Unbegreiffliche nicht könne erkannt werden. Dieses Unterscheiden also ist die andere Seite, und die Wahrheit eine unterschiedene, aber näher eine sich in sich selbst unterscheidende und damit eine in sich selber sich entgegensetzende, in der Wahrheit als dem Unbegreifflichen tritt dem Nicht-Wissen das Wissen, der Wahrheit als der Unmöglichkeit des Wissens die Wahrheit selbst als die Möglichkeit des Wissens gegenüber.

Für sich ist die Seite des Bewußtseyns näher diese, daß von demselben der Gegensatz des Wissens und des Nicht-Wissens oder des Glaubens und des Wissens festgehalten wird, weil das Bewußtseyn als sich selber das Unbegreiffliche sich als Unbegreiffliches weiß. Es versichert deßhalb, das Wissen sey unmöglich, aber diese Versicherung ist in dem Nicht-Wissen gegründet, die Unmöglichkeit des Wissens selbst wird nicht erkannt und begriffen, sondern es wird nur von derselben gewußt, aber selbst dieses Wissen von derselben widerspricht dem Nicht-Wissen, welches über-

haupt gar kein Wissen zuläßt. Das Nicht-Wissen hingegen ist nur dadurch, daß es das Wissen ausschließt, und damit dem Wissen entgegengesetzt ist, es ist eben deswegen ohne diesen Gegensatz, welcher es selbst ist, gar nichts, also nur durch das Wissen das Nicht-Wissen, so wie das Wissen nur Wissen durch das Nicht-Wissen. Das Nicht-Wissen und damit der Glaube hat in ihm selber das Wissen, oder in dem Glauben ist das Wissen selbst enthalten; der Glaube als solcher oder der Glaube ohne ein Wissen, d. h. als bloßes Nicht-Wissen kann selbst nicht einmal von der Unmöglichktit des Wissens wissen, er wäre nicht mehr Glaube überhaupt, sondern nichts.

Indem also wie sich erwiesen, dem einem Extrem des Gegensatzes nämlich dem Nicht-Wissen das andere Extrem als das Wissen gegenübertritt, und nur dadurch dieser Gegensatz Wahrheit und Wirklichkeit hat, damit das Nicht-Wissen einzig und allein nur ist als es in ihm selbst sein Anderes nämlich das Wissen ihm gegenüber hat, hebt sich nun dieser Gegensatz so auf, daß das Nicht-Wissen oder die Unmöglichkeit des Wissens mit seinem Andern, nämlich dem Wissen als der Möglichkeit des Wissens, ohne welches es nicht ist, und das es selbst ist, und umgekehrt das Wissen mit seinem Andern dem Nicht-Wissen zusammengeht, deßhalb die beiden Seiten der Wahrheit, das Nicht-Wissen und das Wissen als mit sich selber zusammen gegangen, und somit identisch das mögliche Wissen sind.

b. Das mögliche Wissen.

Das Unbegreiffliche hat sich durch sich selbst zum möglichen Wissen erhoben, indem es als die Unmöglichkeit des Wissens selbst die Möglichkeit des Wissens zu seyn sich bewiesen. Das Wissen nun von dieser

Möglichkeit des Wissens, und damit der Richtigkeit des bloßen Nicht-Wissens, also diese gewußte Möglichkeit des Wissens ist das mögliche Wissen. Das Unbegreiffliche ist das mögliche Wissen, in welchem Urtheil das Prädikat die Wahrheit des Subjectes ausmacht, und weil das mögliche Wissen aus dem Unbegreifflichen resultirt, ist es als das nur mögliche Wissen das noch nicht sich klar gewordene oder das wirkliche Wissen. Es ist vielmehr erst das Werden zu demselben und als solches die Manifestation seiner als des wirklichen Wissens.

Als die Möglichkeit des Wissens ist das Unbegreiffliche das Wissen von dem Nicht-Wissen als einem Unwahren, und deßhalb weiß sich das Unbegreiffliche, indem es die Möglichkeit des Wissens ist, als dasjenige, was begriffen werden muß, oder vielmehr dieses Wissen ist selbst schon das Aufheben seiner als des Unbegreifflichen. Das was zu begreiffen ist, und was begreiffen muß, ist also das Unbegreiffliche selbst, welches als Unwahres gewußt und damit die gewußte Unmöglichkeit des Wissens das mögliche Wissen ist, das die Möglichkeit des Wissens weiß.

Das mögliche Wissen besteht also darin, das Unbegreiffliche als ein Unwahres zu wissen, und indem es nur begreifft, daß das Unbegreiffliche als solches eine reine Leerheit ist, ist es schon das mögliche Wissen. Das Wissen von dem Unbegreifflichen überhaupt ist schon nicht mehr das Unbegreiffliche selbst, sondern das Unbegreiffliche ist diesem Wissen gegenständlich, damit als solches was nicht zu begreiffen ist, weil überhaupt das Unbegreiffliche mit dem Begriff nichts zu thun hat, das Unbegreiffliche hat sich in dem Wissen aufgehoben, und deßhalb aufgehört das Unbegreiffliche zu seyn, es ist nun selbst dieses Wissen als mögliches Wissen.

Der unbegreiffliche Glaube zeigt sich also, ohne das Wissen eine leere Nichtigkeit zu seyn, und er ist in Wahrheit nur insofern der unbegreiffliche und damit das Unwahre, als er nicht in ihm selbst das Wissen hat.

Der Glaube als das mögliche Wissen ist das Begreiffen seiner als der Möglichkeit des Wissens, und weil eben darin sein Wissen besteht, ist dieses Wissen als vermittelt das dem Wissen selbst gegenständliche Wissen, das wirkliche Wissen.

c. Das wirkliche Wissen.

Das wirkliche Wissen, und damit das gewußte Wissen ist nicht so da als ein Gegebenes, sondern ist vielmehr ein hervorgebrachtes Daseyn, und damit ein Höheres als das, dessen Daseyn ein nur sinnliches ist. Aber es ist nicht ein durch Anderes Producirtes, sondern das sich selbst Hervorbringende, seine eigene Existenz, das wirkliche Wissen ist ein durch sich selber gewußtes, und eben darin besteht sein Daseyn, ein anderes Daseyn hat es nicht.

Es ist also zunächst nur was es ist, nämlich das durch sich selbst als das Wissen Gewußte, so wie umgekehrt nur das Wissen dadurch, daß es weiß, und das was es weiß, oder das Gewußte es selbst ist, indem es dieses ist, ist es jenes, und indem es jenes ist, dieses. Als gewußt ist es zunächst ein nur Gewußtes, das eben deswegen als solches noch keine wahrhafte Wirklichkeit hat. Aber das Gewußte weiß sich und als sein Sich-Wissen ist es das Wirkliche, und als dieses Wissen zugleich das Gewußte, damit ein bloßes Wissen, ein Unwirkliches, indem es so das Wirkliche ist, ist es ein Unwirkliches, und umgekehrt. So als das Negative seiner selbst ist es sich selbst das was es ist, es als Wirkliches bringt

sich hervor als Unwirkliches, und es als Unwirkliches sich als Wirkliches, und dieses sein negatives Produciren seiner selbst ist seine Existenz.

Es existirt also nur als diese absolute Negativität, deßhalb wohl aus sich und von sich selbst, ist die mit sich identische Vermittlung, aber die Selbstständigkeit der Unterschiede innerhalb seiner, oder vielmehr es selbst als diese selbstständigen Unterschiede vermitteln sich nicht zu ihrer Identität, im Gegentheil widerstreben sie derselben.

Als das Sich-Wissen ist das Gewußte das Wirkliche, denn es bestimmt sich selbst, aber als was es sich bestimmt, ist ein Anderes, weil es sich selbst als das Unwirkliche bestimmt, damit als Wirkliches es selbst ein Unwirkliches ist. Das sich bestimmende Wissen ist also das wirkliche, das bestimmte hingegen das unwirkliche, indem aber das bestimmende das Bestimmte und das Bestimmte das Bestimmende selbst ist, ist das Gewußte und das Wissen unwirkliches und wirkliches, ein Jenseits und ein Diesseits, aber ein Jenseits im Diesseits, und ein Diesseits im Jenseits.

Als wirkliches hat es seine Existenz in ihm dem unwirklichen, und umgekehrt, als das Sich-Wissen oder Wirkliche ist seine wirkliche Existenz die unwirkliche oder nur gewußte, existirend existirt es nicht wirklich, sondern blos als Wissen, und weil seine Existenz als die des bloßen Wissens gegen seine Wirklichkeit so gut als gar keine ist, existirt es gar nicht.

Umgekehrt als Gewußtes oder Unwirkliches existirt es als Wirkliches und nur als Wirkliches, aber eben diese seine Existenz als eine nur wirkliche ist seinem Sich-Wissen eine noch unangemessene Existenz. Denn das Sich-Wissende ist noch ganz etwas Anderes als das blos wirklich Existirende, und darum existirt es

nur als Wissen, als das nur Gewußte, welches nur Gewußte das Unwahre ist.

Es selbst existirt deßhalb als das Unwahre, seine unwahre Existenz ist eben sowohl nicht es selbst, aber es hat nun keine andere Existenz, als diese seine unwahre, damit gar keine, es existirt nicht.

Aber doch ist es das als bestimmt Bestimmende, es selbst das sich als bestimmt Setzende und in diesem Sich als bestimmt Setzen das sein Bestimmtseyn Aufhebende, so doch existirend und nur so existirend.

Diese seine Existenz ist es nur als das Sich-Wissen, hingegen als dieses ist es nicht es selbst, das nur so existirt, aber weil es dennoch existirt, wenn auch als Unwahres, das gegen es selbst als die Wahrheit dieses Unwahre ist, hebt es diese seine Existenz auf, oder setzt sich als existirend, sucht seine Existenz ihm selbst gleich zu machen.

Will man dieses Setzen seiner als einer Existenz ein sich Bewähren oder ein von sich Beweisführen, Beweisen überhaupt nennen, so wäre dieses Beweisen nicht als ein blos Aeusserliches zu nehmen, nicht als solches was man gewöhnlich unter Beweisen versteht, sondern als ein Sich-Manifestiren. Es würde deßhalb das zu Manifestirende, das zu Beweisende mit dem Manifestiren selbst zusammenfallen, das was zu beweisen, und als was es zu beweisen wäre, wäre das Beweisen selbst, das was bewiese nicht ein Anderes, als das was bewiesen würde.

Das Sich-Wissen, wovon das Gewußte das Unwirkliche, dessen Existenz die nur wirkliche ist, setzt sich als existirend, damit als solches, was es weder als Wirkliches noch als Unwirkliches war, als dieses Setzen seiner aber ist es schon über sein nur Sich-Wissen hinaus, wie auch über das nur Gewußte, über seine Unwirklich-

keit und deßhalb falsche Existenz. Indem es sich als seine gesetzte Existenz gegenständlich ist, und es selbst mit derselben zusammenfällt, ist der Gegenstand, den dieses Wissen hat, nicht ein demselben Fremdes, sondern ein seinem Begriffe Entsprechendes, damit dasselbe ein Wissen der Wahrheit, mit welcher es selbst identisch ist. Als solches ist es die unendlich sich auf sich beziehende Form, und als die Form der Wahrheit selbst als des mit derselben identischen Inhalts der Gedanke an und für sich, der Glaube ist in den Gedanken, und damit die Religion des Glaubens in die des Gedankens übergegangen.

3.

Der Gedanke und die Religion des Gedankens als gedachte Wahrheit.

Das Gefühl vermittelst des Glaubens hat sich zum an und für sich seyenden Gedanken erhoben, ohne welchen weder das eine noch das andere Bestehen hätte, weshalb der Gedanke die Wahrheit des Gefühls und des Glaubens, und damit die Religion des Gedankens die Wahrheit der Religion des Gefühls und des Glaubens ist. Der Gedanke enthält in ihm selbst das Gefühl und den Glauben als aufgehoben, so wie die Religion des Gedankens die des Gefühls und der geglaubten Wahrheit. Die reine Subjectivität in der Religion des Gefühls hat sich durch die Vermittlung des an dem allgemeinen Bewußtseyn des Volks seine Wahrheit habenden glaubenden Bewußtseyns in der Religion der geglaubten Wahrheit zur Freiheit des Gedankens in der Religion des Gedankens erhoben, und indem der Gedanke die absolute Wahrheit des Gefühls und des Glaubens ausmacht, ist der Gedanke nicht

ein blos subjectiver Gedanke, sondern der Gedanke, in welchem alle Subjectivität verflüchtigt ist. Schon in der Religion des Glaubens war der wahre Glaube nur insofern der wahre, als er nicht ein subjectiver oder der Glaube eines einzelnen Menschen war, sondern indem das einzelne glaubende Bewußtseyn den Volksglauben hatte, um so viel mehr verschwindet in dem Gedanken das bloß Subjective, weil der Glaube selbst, der nicht mehr dem Einzelnen angehört, sich erst als Gedanke offenbar ist.

Indem der Glaube in der Form des sinnlichen Daseyns das absolute Wesen als die Wahrheit des religiösen Volksgeistes hatte, ist wegen dieser Vermittlung, dieses absolute Wesen, wie es an und für sich als Gedanke ist, die gedachte Wahrheit, so daß der Gedanke mit derselben zusammenfällt. Wie deßhalb der Geist in der Religion als im Gefühl und Glauben nicht der Geist in seiner absoluten Wahrheit ist, sondern erst im Gedanken, in welchem als seinem Wesen er die Freiheit ist, und einzig und allein nur die Freiheit seyn kann, ist der Gedanke als das Wesen des Geistes in seiner Absolutheit selbst die gedachte Wahrheit, aber dieses Wesen des absoluten Geistes, welches der Gedanke als die absolute Wahrheit ist, nicht schon der absolute Geist als der sich selbst in seiner Absolutheit das absolut Wahre, sondern dieses sein Wesen hat sich uns erst als das Resultat und die Wahrheit des Vorhergehenden ergeben.

Der Gedanke bewährt sich in und durch sich selbst; er ist das Beweisen seiner, das als bewiesen durch sich selbst in sich dem Bewiesenen das Beweisen ist, so wie in sich als dem Beweisen das Bewiesene, er ist ihm selber klar als das was er sich als Beweisen ist, und so das

Bewiesene, ihm dem Beweisen ist er als dieses Beweisen nicht ein Anderes als er als Bewiesenes, ihm dem Bewiesenen als das Bewiesene das Beweisen selbst. Der Gedanke ist deßhalb als sein Sich-Bewähren

A. der Gedanke, welcher als bewiesen, und damit als bewährter oder realisirter Gedanke

B. die Religion des Gedankens ist.

A.

Der Gedanke.

Der Gedanke als das Unterscheiden seiner von sich durch sich selber in ihm selbst ist als dieses Unterscheiden seiner in diesem seinem Unterschiede von sich mit sich identisch, und in dieser seiner Identität mit sich von sich unterschieden, damit zunächst als unbestimmt oder ununterschieden

a. der Gedanke als das Setzen, welcher als bestimmt oder unterschieden

b. der Gedanke als das Ist ausmacht, deren beider Einheit

c. der Gedanke als unbestimmt und bestimmt, als an sich und für sich, damit als an und für sich bestimmt die concret mit sich identische Wahrheit ist.

a. Der Gedanke als das Setzen.

Der Gedanke als das Setzen ist das Sich-Manifestiren und näher die Manifestation seiner als des allgemeinen Gedankens, dieser allgemeine Gedanke selbst ist das Manifestirte, das weder ein Wirkliches noch ein Unwirkliches ist, sondern ein Wirkendes, das sich selber bewirkt.

Die Bestimmung als welche der Gedanke das Setzen ist, tritt nicht aus dem Gedanken heraus, und ist so ein Unwirkliches, sondern ein in demselben Aufgelöstes.

Das als was das Setzen sich setzt und als welches es das Setzen ist, ist in dem Setzen selbst enthalten, oder sein Gesetztes ist ein in demselben Enthaltenes von dem es ununterschieden, und als welches es mit sich identisch ist.

Als Setzen ist der Gedanke das Unterscheiden, und er ist einzig und allein nur insofern das Setzen als er unterscheidet, aber mit sich identisch unterscheidet er nur, damit unterscheidet er sich von sich selbst, und das von ihm Unterschiedene, von welchem er, weil er dieser Unterschied selbst ist, eben so sehr nicht unterschieden, sondern identisch ist, ist das Ist des Gedankens, oder der Gedanke als das Ist.

b. Der Gedanke als das Ist.

Der Gedanke als das Ist ist der manifestirte besondere Gedanke, und als solcher ist das Ist das von dem Setzen Unterschiedene, das Gesetzte, aber das was gesetzt, ist nicht ein Anderes als das Setzen, sondern das Setzen ist als das Ist selbst das Gesetzte.

Die Bestimmtheit, welche das Ist hat, ist das Setzen als gesetzt, und indem das Setzen sich als Ist setzt, unterscheidet sich das Setzen von sich als Ist, und ist mit Ist, als welches es gesetzt ist, identisch.

Man kann auch sagen, das Setzen als Ist oder das gesetzte Setzen sey getheilt in Setzen und in Ist, aber dieses Getheiltseyn ist nicht etwas anderes als das Gesetztseyn, das Ist als der Unterschied des Setzens von dem Setzen selbst. Das Setzen ist immer selbst dieses Ist, oder es ist als Setzen mit dem Ist identisch, es ist nur als Ist.

Das Setzen mit seinem Unterschied, dem Ist, identisch, enthält dasselbe in ihm als aufgehoben, es ist damit sein eigener Unterschied, weil es nur als Ist ist,

das Setzen ist nur erst dieses Ist, und deßhalb ist es nur gesetzt.

Der Begriff des Setzens ist, das Ist zu seyn, als dieses Ist ist das Setzen sein Begriff, damit ist nun das Setzen als solches in Ist als seinem Gesetztseyn aufgehoben, das Setzen als das einfache Setzen ist nun in Wahrheit nicht mehr Setzen, sondern das Ist und nur das Ist, ein Ist das ist oder ein seyendes Ist, indem das Setzen nur als Ist ist, als Seyendes, ist das Setzen in ihm selbst als Ist verschwunden.

Indem das Setzen das Ist ist, ist überhaupt nichts anderes als dieses Ist, denn von dem einfachen Setzen kann nicht gesagt werden, daß es sey, und überhaupt hat sich das Setzen in dem Ist aufgehoben, es ist somit das Setzen mit dem Ist identisch. Das Setzen in dem Ist aufgehoben und das Ist in dem Setzen ist, indem jedes die Einheit seiner mit jedem ist, als diese Einheit eines jeden mit jedem eine gesetzte Identität, die ihre Wahrheit ist, der Gedanke als das Setzen und der Gedanke als das Ist sind als diese ihre Einheit, nämlich die gesetzte Identität der Gedanke an und für sich als die concret mit sich identische Wahrheit.

c. Der Gedanke an und für sich als die concret mit sich identische Wahrheit.

Das Setzen als solches und das Ist als das Gesetztseyn desselben ist jedes schon der Gedanke an und für sich, aber noch nicht als gesetzt, jedes ist der ganze Inhalt selbst, jedoch noch nicht mit diesem Inhalt erfüllt. Das Setzen in dem Verschwinden seiner als Ist ist erst das Werden zu dieser Erfüllung, das Ist aber als die gewordene Erfüllung ist noch nicht die erfüllte Erfüllung selbst.

Die gesetzte Identität des Gedankens als des Setzens und als des Ist, und damit der Gedanke an und für sich ist das Zurückgegangenseyn des Setzens in sich selbst, damit das sich in sich Reflectiren des Setzens und des Ist, beides ist erst als diese oder vielmehr durch diese ihre gesetzte Identität was jedes ist, aber jedes ist auch wieder die Einheit der beiden Andern und so jedes von dem Andern als unzertrennlich gesetzt, das an und für sich Bestimmtseyn des Gedankens besteht eben in diesem Gesetztseyn. Die gesetzte Identität ist als diese Einheit das Concrete, in welchem die Unterschiedenen als solche enthalten, aber als welche Einheit die Unterschiedenen als Untrennbare gesetzt sind, so daß jede Einheit ein Moment des Ganzen und damit das Ganze selbst ein Moment, ein Moment das als solches sowohl ein vermittelndes als vermitteltes ist, deßhalb jedes Moment das Ganze als ein Bestimmtes, so wie das Setzen, das Ist und die gesetzte Identität als Momente die Einheit des Ganzen ausmachen.

Der Gedanke an und für sich ist der wiederhergestellte Gedanke als das Setzen oder das Setzen als vermittelt, und daß das Setzen Setzen, das Ist Ist ist, ist nur durch diese Vermittlung, jedes ist als das sich in sich Unterscheiden die Einheit dieser in ihm und von ihm Unterschiedenen. Der Inhalt, den die gesetzte Identität hat, ist das in derselben Unterschiedene, das Setzen und das Ist, aber jenes nur als dieses seyend, damit als seyendes Ist. Dieses ist als Bestimmtes ein Vermitteltes und zugleich das Wiederherstellen des Setzens, so die gesetzte Identität selbst, welche deßhalb sowohl einen Inhalt hat, als auch, indem sie die Einheit der in ihr Unterschiedenen ist, dieser Inhalt selbst ist.

Ihr Inhalt ist also nicht ein Anderes als sie selbst, sie ist mit diesem ihrem Inhalt und deßhalb mit sich selber erfüllt, und dieses ihr von sich Erfülltseyn ist sie sowohl als Setzen als auch als Ist, wie zugleich als die Einheit beider, nämlich als sie selbst.

Indem nun die gesetzte Identität von sich selbst erfüllt, und dieselbe das Setzen und das Ist als Untrennbare gesetzt ist, ist das Setzen die Einheit des Ist und ihrer als der gesetzten Identität, das Ist die Einheit der gesetzten Identität und des Setzens, die gesetzte Identität selbst die Einheit jener Einheiten, damit jede Einheit die Einheit aller Einheiten, ihre Erfüllung so eine Erfüllung des Inhalts, den sie als in den in ihr Unterschiedenen hat, als auch des Inhalts, der sie selbst ist, sie ist deßhalb in Wahrheit ihr eigener Inhalt und dieser ihr Inhalt zugleich als ein seyender.

Der Inhalt ist also ein seyender weder als Setzen, noch als Ist, noch als die gesetzte Identität selbst, sondern erst indem jedes die Einheit aller Einheiten, also jedes durch jedes vermittelt und jedes die Vermittlung selbst ist. Damit ist denn der Unterschied zwischen Unbestimmtem und Bestimmtem, Unmittelbarem und Vermitteltem, Allgemeinem und Besonderm, Setzen und Seyendem überhaupt verschwunden.

Als Setzen seiner ist das Setzen ein Sich-Manifestiren, und das Sich-Manifestiren als Setzen das Manifestirte als Seyendes, damit das Sich-Manifestiren das Manifestirte selbst. Als vermittelte Vermittlung ist das Sich-Manifestiren vollbracht oder manifestirt, das was das Setzen in Wahrheit ist, hat sich durch seine Selbstmanifestation ergeben, nämlich die gesetzte Identität als der von sich selbst erfüllte Begriff, als der Begriff wel-

cher sich selbst zu seinem Inhalte hat, der begriffvolle Begriff, die Wahrheit als das Concrete, was sich selber die Wahrheit das mit sich Identische ist, überhaupt als der Begriff, welcher zunächst das Ist als das Seyende deßhalb wohl Inhalt, aber noch nicht der vollendete Inhalt war, hingegen als dieses Seyende seinen noch unvollendeten Inhalt negirte, und durch dieses Negiren der Negation seinen Inhalt realisirte, so daß er als der gesetzte Begriff oder die gesetzte Identität die Einheit des Setzens und des Ist durch diese mit derselben identische Einheiten, deren jede das Ganze ist, vermittelnd sich vermittelte, deßhalb jede Einheit sowohl vermittelnd als vermittelt ist, und der Inhalt Realität erhalten hat.

Indem der Gedanke als das Setzen durch seine Selbstmanifestation als vermittelte Vermittlung sich zur Realität oder Objectivität entwickelt hat, ist dieser realisirte als der aus der Vermittlung hervorgegangene unmittelbare Gedanke die Religion des Gedankens, oder der manifestirte Gedanke ist die Religion desselben.

B.

Die Religion des Gedankens.

Die Religion des Gedankens ist als der manifestirte Gedanke der Gedanke, dessen Seyn oder Daseyn der Gedanke selbst ist, das Daseyn des Gedankens ist nicht ein Hierseyn oder Dortseyn, nicht ein hervorgebrachtes Seyn oder eine Existenz, sondern ein Seyn im Gedanken, ein gedankenvolles Seyn. Eben so ist diese Realität, Seyn oder Daseyn nur im Gedanken, ein seyender Gedanke, ein Seyn das nur Seyn als Gedanke ist, das nur als Gedan-

ken erkannt, und nicht als ein sonstiges oder anderes Seyn als der Gedanke ist, vorgestellt werden muß. Als realisirter oder manifestirter Gedanke ist die Religion des Gedankens

a. der reale Gedanke, welcher sich
b. zum religiösen Gedanken aufhebt, und
c. sich als wissenschaftlicher Gedanke offenbar ist.

a. Der reale Gedanke.

Als das Unterscheiden seiner war der Gedanke von sich unterschieden mit sich identisch und in seiner Idendität mit sich von sich unterschieden, und die Selbst-Manifestation des Gedankens die Entwicklung seiner zur Realität, welche Realität als der manifestirte Gedanke der gesetzte Unterschied ist, das Gesetztseyn des Gedankens als der Unterschied seiner von ihm selbst ist der reale Gedanke. Der Gedanke ist als realer Gedanke objectiv, oder in ihm selbst als in seiner Realität ist der Gedanke noch nicht für sich der Gedanke.

Die Entwicklung des Gedankens besteht eben in der Manifestation seiner selbst als des realen Gedankens und in nichts Anderem. Der reale Gedanke ist deßhalb nicht dem Inhalt nach verschieden von dem Gedanken als solchem oder gar demselben entgegengesetzt, sondern der Gedanke und der reale Gedanke sind in einfacher Einheit das rein Gegensatzlose. Die Unmittelbarkeit des realen Gedankens, als welche der Gedanke nur der reale Gedanke ist, hat sich als realer Gedanke noch nicht aufgehoben, aber eben deswegen weil der Gedanke als realer Gedanke nur ist, hebt der reale Gedanke sich auf.

Dieses Aufheben seiner besteht näher in der Entäusserung seiner Unmittelbarkeit damit seiner Gleichgültigkeit gegen seine einfache Einheit überhaupt, so daß es

der reale Gedanke selbst ist, welcher sich durch sich selber aufhebt. Denn als realer Gedanke ist der Gedanke als das Allgemeine selbst an und für sich der Gedanke, und zugleich, weil seine Form die Realität oder das Objective ist, das Gedankenlose, das bloß Reale, der zur Unmittelbarkeit gewordene Gedanke. Der reale Gedanke ist deßhalb sowohl unendlicher als auch endlicher Gedanke, aber näher der unendliche Gedanke gegen sich als den endlichen, und der unendliche Gedanke gegen sich als den unendlichen.

Dieser Gegensatz hebt sich auf, indem der endliche Gedanke als ein bloßer Schein das Gedankenlose gegen den unendlichen Gedanken, und damit der endliche Gedanke an sich selbst der unendliche ist. Es ist so der reale Gedanke durch diese aufgehobene Vermittlung sowohl der Gedanke an sich als auch der Gedanke für sich, aber nicht so als wenn der Gedanke an sich dem Gedanken für sich nur entspreche, sondern beides manifestirt sich als identisch, welche Manifestation der religiöse Gedanke ist, oder der reale Gedanke ist ganz unmittelbar religiöser Gedanke.

b. Der religiöse Gedanke.

Der reale Gedanke als aufgehobene Vermittlung und damit der religiöse Gedanke ist nicht bloß eine Einheit des endlichen und des unendlichen Gedankens als des realen Gedankens, sondern der unendliche Gedanke welcher der endliche Gedanke, und der endliche der der unendliche Gedanke ist. Der reale Gedanke als solcher hat sich als der sich aufhebende Widerspruch seiner als des endlichen und des unendlichen Gedankens ergeben, aber dieser aufgehobene Gegensatz ist nicht mehr der reale Gedanke sondern derselbe als religiöser Gedanke.

Als realer Gedanke ist der Gedanke überhaupt nur religiöser, weil die Realität nicht das bloß Gedankenlose, sondern gedankenloser Gedanke ist, oder der reale Gedanke ist dasselbe was der Gedanke und deßhalb der religiöse Gedanke. Der religiöse Gedanke ist mit sich selbst erfüllt, oder der Inhalt, welchen der religiöse Gedanke hat, ist der religiöse Gedanke selbst, sein Inhalt damit der zu seiner freien Form sich realisirende oder der religiöse Gedanke offenbart sich als wissenschaftlichen Gedanken.

c. Der wissenschaftliche Gedanke.

Der reale Gedanke und damit der religiöse Gedanke ist sich selber der Gedanke oder der religiöse Gedanke ist der aus dem Gedanken hervorgegangene Gedanke. Mit dem religiösen Gedanken identisch ist der wissenschaftliche Gedanke an und für sich selbst der religiöse Gedanke, und der wissenschaftliche Gedanke, dessen Inhalt er selbst ist, ist nicht derselbe als bestimmt, noch er als unbestimmt, sondern der in seiner Bestimmtheit unbestimmte und der in seiner Unbestimmtheit bestimmte Gedanke, und damit diese ideale Absolutheit seiner selbst.

Der wissenschaftliche Gedanke, welcher sich selbst als das rein Ideale zu seinem Inhalt hat, und damit an und für sich selbst das Reale ist, ist sich selber real, oder ist sich selbst sein eigener Gegenstand. Deßhalb ist die Existenz des wissenschaftlichen Gedankens nicht ein Anderes als er selbst, er existirt also nicht unmittelbar, sondern als unendliche Vermittlung, und diese unendliche Vermittlung besteht darin, als identisch mit sich unendlich sich mit sich selber zu vermitteln.

Diese Vermittlung seiner mit sich selber damit ein Vermitteln unter der Form seiner selbst ist das

mit sich identische Vermitteln, und als solches der wissenschaftliche Gedanke als mit sich identisch der sich selbst ihm selber entgegensetzende Gedanke, ihm selber entgegengesetzt ist er das sich ihm Entgegensetzen, damit ist derselbe als das was entgegensetzt, und dem, welchem entgegengesetzt wird, der mit sich absolut identische Gedanke, oder die Auflösung dieses Entgegensetzens ist der wissenschaftliche Gedanke selbst als diese Identität, die von sich unterschieden, und als dieser Unterschied, der mit sich identisch ist. Als mit sich identisch ist der wissenschaftliche Gedanke durch sich selber vermittelt, so daß also die Vermittlung innerhalb ihrer selbst vorgeht, und die aus dieser unendlichen Vermittlung manifestirte Unmittelbarkeit ist die Wissenschaft als solche, oder die Entäusserung des göttlichen Wesens zur menschlichen Natur ist eben so sehr unmittelbar eine Entäusserung des menschlichen Geistes zum göttlichen Wesen, die Manifestation des Göttlichen als Religion unmittelbar die Manifestation desselben als Wissenschaft.

II.

Der sich zum göttlichen Wesen unmittelbar entäussernde menschliche Geist, und die Manifestation desselben als Wissenschaft des Gefühls, des Glaubens und des Gedankens.

Die unmittelbare Entäusserung des menschlichen Geistes zum göttlichen Wesen, als welche das göttliche Wesen sich als die Wissenschaft des Gefühls, des Glaubens und des Gedankens manifestirt, ist die Entäusserung des Geistes zu seinem Wesen, so daß der

Geist als diese Entäusserung der wesenhafte Geist genannt werden kann. Wegen der gegenseitigen Unmittelbarkeit dieser Entäusserung des göttlichen Wesens und des menschlichen Geistes kann deßhalb auch das göttliche Wesen als diese Manifestation das geistige Wesen heißen, wie die Religion des Gefühls, des Glaubens und des Gedankens das manifestirte Wesen des menschlichen Geistes.

Die Manifestation des göttlichen Wesens als Religion des Gefühls, des Glaubens und des Gedankens vollendete sich in dem wissenschaftlichen Gedanken, welcher das unmittelbare Umschlagen in die Wissenschaft ist, indem derselbe vermittelst der Religion des Gedankens die Begriffsform gewonnen hat, und deßhalb sein Element überhaupt das Wissen ausmacht. Der Inhalt der Wissenschaft ist also die Religion überhaupt, aber wie dieselbe sich hier darstellt, zunächst die Religion des Gefühls, des Glaubens und des Gedankens, die Religion ist diese ihre Seele, welche in der Wissenschaft als in ihr selber zur seelenvollen Seele sich erhebt. Es kann deßhalb die Wissenschaft als das Bewußtseyn betrachtet werden, das die Religion über sich erlangt, aber näher ist sie die wahre Form ihres Inhalts, welche den Inhalt selbst zur inhaltsvollen Form erhebt, und als solche mit dem Inhalt identisch ist.

Die Religion als Inhalt der Wissenschaft ist der unmittelbare Gegenstand derselben, die Wissenschaft fällt deßhalb mit der Religion zusammen, aber sie ist nicht so die todte Form der Religion, sondern weil sie als Form überhaupt die Begriffsform, und damit das Wissen so wie die Religion als ihr Inhalt die unmittelbare Wahrheit selbst ist, ist sie diesen ihren Inhalt in das Wissen und deßhalb die Religion zur Wissenschaft erhebende Form, die Wahrheit die sich zum Wissen verklärende Wahrheit an und für sich.

Insofern die Wissenschaft die unmittelbare Entäusserung des menschlichen Geistes zum göttlichen Wesen darstellt, ist sie als die der Manifestation des göttlichen Wesens als der Religion des Gefühls, des Glaubens und des Gedankens entsprechende Wissenschaft

1. Die Wissenschaft des Gefühls, welche
2. in die Wissenschaft des Glaubens übergeht, vermittelst welcher sie sich
3. als die Wissenschaft des Gedankens manifestirt.

1.

Die Wissenschaft des Gefühls.

In Betrachtung der Wissenschaft ist wie in Betrachtung der Religion mit dem Gefühl anzufangen, weil dasselbe die unmittelbarste Form ist, in welcher sowohl die Wahrheit als auch das Wissen enthalten ist. Insofern aber der Wissenschaft das Gefühl als Inhalt und Wahrheit vorliegt und gegeben ist, ist die Form, welche das Gefühl in der Wissenschaft gewinnt, das Bewußtseyn, daß das Gefühl an und für sich die Wahrheit sey. Als solches ist es

A. ein reflectirendes Fühlen, welches zum Wissen von sich gelangend
B. das gefühlte Wissen ist, deren beider Wahrheit
C. das Wissen des Gefühls ausmacht.

A.

Das reflectirende Fühlen.

Das Gefühl in seiner reinen Unmittelbarkeit, wie wir es in der Religion des Gefühls betrachtet haben, ist also der Inhalt, von welchem das fühlende Ich weiß, daß es

ihm gegenständlich ist, auf welches es sich als auf sich selbst sich beziehend zugleich als auf Anderes bezieht, und deßhalb sich als das auf das Gefühl Reflectirende verhält. Aber das Reflectiren auf das Gefühl ist zugleich die Reflexion auf sich als das Fühlen, indem es also überhaupt nur reflectirt, fühlt es sich reflectirend, ist reflectirendes Fühlen.

Das fühlende Ich als Fühlen ist, indem es Reflexion auf sich ist, reflectirte Beziehung überhaupt, es hat Gefühl. Aber indem es Gefühl hat, ist es mit dem, was es hat, identisch, es weiß nicht was es hat, sondern fühlt nur, daß es Gefühl hat, und dieses ist seine reflectirte Beziehung. Indem es als fühlendes Ich dieses einzelne fühlende Ich ist, welches Gefühl hat, so besteht das reflectirende Fühlen überhaupt näher darin, für sich ausschließlich Gefühl zu haben, dieses Gefühl ist es, als welches das Fühlen reflectirend ist.

Das reflectirende Fühlen ist deßhalb als Gefühl von dem Gefühle, mit welchem als dem rein Unbestimmten das fühlende Ich identisch war, so unterschieden, daß es mit dem fühlenden Ich identisch nicht nur Gefühl ist, sondern auch Gefühl hat. Das was es hat, ist Gefühl als Unbestimmtes überhaupt, es hat noch nicht dieses oder jenes Gefühl, sondern nur Gefühl im Allgemeinen. Aber seine Beziehung auf das Gefühl ist seine Bestimmtheit, hingegen weil eben diese Bestimmtheit Beziehung ist, bezieht es sich auf das Andere nicht als auf Anderes, sondern das Andere ist als die aufgehobene Bestimmtheit das Bezogene, worauf sich beziehend es nur das Beziehen ist. Das fühlende Ich hat nun als reflectirendes Fühlen aufgehört, sein Anderes ausser sich zu haben, von welchem es begrenzt, und durch welches es bestimmt wurde, es fühlt deßhalb das fühlende Ich nicht als jenes durch das Negative seiner selbst vermittelte Gefühl ein Anderes als

seine absolute Macht, gegen welches es selbst als beschränkt und abhängig, ja sogar als endlich und nichtig keine Wahrheit hatte, sondern es steht mit diesem seinem Anderen in *wesentlicher* Beziehung, welche Beziehung *reflectirende Vermittlung* ist.

Dieses Andere hat sich uns in der Religion des Gefühls als das *religiöse* oder als das *höchste Gefühl* und damit als die *Religion des Gefühls* überhaupt ergeben, so daß das reflectirende Fühlen mit derselben in dieser *wesentlichen* Beziehung vermittelt eben durch diese Vermittlung in das *gefühlte Wissen* übergegangen ist.

B.

Das gefühlte Wissen.

Das reflectirende Fühlen als fühlendes Ich ist keineswegs als Wissen, sondern als *Gefühl* vermittelt, und als vermitteltes Gefühl kann es wohl schon *Wissen* genannt werden, um es *von dem reflectirenden Fühlen zu unterscheiden*, allein weil es die *Bestimmung* des reflectirenden Fühlens, und das reflectirende Fühlen selbst die einfache Negativität, damit dieses Wissen das *reflectirte* Fühlen ist, ist es als *Wissen* nicht *Fühlen* sondern *Gefühltes*, das *gefühlte Wissen*.

Das Wissen, welches sich hier als das gefühlte Wissen darstellt, ist nicht in seinem eigenen Element, damit nicht in seiner wahren Form, welche es selbst ist, sondern nur in der *Form des Gefühls* das was es ist, als gefühltes Wissen ist sein *Inhalt die Religion des Gefühls*, welche als Inhalt *Wahrheit* ist, aber seine *Form*, die eben das *Wissen* ist, ist nicht *als Wissen* oder nicht *wissend*, sondern nur als *Gefühl*, das Wissen wird *nicht gewußt*, nur wird es *gefühlt*, und als solches ist es *gefühltes Wissen*. Die Form, welche

hier der Inhalt hat, ist als Gefühl wohl mit demselben identisch, allein der Begriff der Form überhaupt ist das Wissen, welcher hier keineswegs erfüllt ist, weil der Inhalt selbst nicht als die Wahrheit gewußt, sondern als solche nur gefühlt werden kann, das Gefühl also diese Form ausmacht, als welche die Form nur mit dem Inhalt identisch ist.

Das gefühlte Wissen hat deßhalb nicht wie das reflectirende Fühlen nur Gefühl im Allgemeinen, sondern religiöses Gefühl, das fühlende Ich als gefühltes Wissen hat Religion und damit das Höchste, Ich weiß von sich, daß es das fühlende und dieses sein Fühlen das höchste Gefühl ist, es weiß damit sich als Höchstes, indem es dieses Gefühl ist, und als solches fühlt es, das Höchste und Heiligste zu haben, sein Wissen ist eben dieses, daß das Höchste nur könne gefühlt und empfunden werden, weil es selbst nur als Gefühl dieses Höchste ist, und das Wissen von diesem Höchsten nur gefühlt zu werden vermag.

Indem es nur das fühlende Ich ist, welches das Gefühl hat, und als gefühltes Wissen religiöses Gefühl ist, weiß es sich selbst als das Höchste, damit weiß es sich als das, ohne welches das Höchste selbst kein Daseyn hätte, aber dieses Wissen besteht eben in dem Gefühle, das Höchste zu haben und zu seyn. Zugleich wäre ohne das Höchste Ich nicht das Gefühl desselben, und als solches das Nichtige selber, damit das Wissen, daß das Gefühl eben das Höchste ist, und als solches das gefühlte Wissen.

Das gefühlte Wissen beweiset sich in dem Berufen des fühlenden Ich auf sein Gefühl als das Höchste zugleich als das was es in Wahrheit ist. Aber das Gefühl seiner als des Höchsten widerspricht seinem Gefühl ohne dieses Höchste nichts zu haben und zu seyn, in seinem Berufen auf sein Gefühl, welches es selbst ist, täuscht es

sich zugleich in seinem Gefühle. Denn es weiß nicht dieses Widersprechende seines Gefühls, sondern fühlt dasselbe nur, damit fühlt es selbst, daß es mit seinem Gefühl nicht ganz richtig ist, aber daß dieses auch in Wahrheit sich so verhält, weiß es nicht, weil es nicht das Gefühl weiß, sondern als gefühltes Wissen mit dem Gefühl in Beziehung steht.

Das gefühlte Wissen hat als solches das religiöse Gefühl, und damit die Wahrheit in der Form des Gefühls, indem es sich auf dieses sein Gefühl als auf die Wahrheit beruft, sucht es die Form zur Identität mit dem Inhalte zu erheben, damit sich selbst zum Wissen der Wahrheit zu gestalten. Als solches ist schon das gefühlte Wissen über sich hinausgegangen das Wissen des Gefühls, welches als das Bestimmen der Wissenschaft des Gefühls überhaupt den Inhalt zur freien Form und damit zur Erfüllung zu erheben strebt, das Gefühl als die Wahrheit an und für sich zu bestimmen versucht, und sich als das dasselbe als die absolute Wahrheit Setzende darstellt.

C.

Das Wissen des Gefühls.

Das Wissen des Gefühls ist als das Aufgehobenseyn des Widersprechenden des gefühlten Wissens die Identität des Gefühls und der Reflexion auf dasselbe, aber als diese Identität noch nicht gesetzt, und deßhalb nicht ein Anderes als eben diese Reflexion, das Wissen des Gefühls ist das über das Gefühl und auf dasselbe Reflectirende. Die Form dieses Wissens ist das reflectirende Bewußtseyn überhaupt, und als solches verhält es sich philosophirend, indem es dem gegebenen Inhalt eine wissenschaftliche Form zu ertheilen sucht, und es selbst diese Form ist, die dem Inhalt werden soll.

Die Wissenschaft des Gefühls ist nicht eine Wissenschaft im denkenden Begriff sondern im Gefühl und damit dem Begrifflosen, aber das Streben derselben ist, das was das fühlende Ich fühlt, auch als das Wahre zu wissen. Es soll deßhalb das Gefühl überhaupt gewußt, und näher als die Wahrheit erkannt werden, aber das Gefühl und damit das fühlende Ich als Wahres zu wissen, ist weiter nichts, als daß Ich sich als fühlend weiß, und sein Gefühl für die Wahrheit selbst nimmt, diese vermeinte Wahrheit aber gleichsam nur der Halt ist, welcher das Ich überhaupt zum Wissen von seinem Gefühle bringt. Das fühlende Ich weiß nur von seinem Gefühl und von nichts Anderem, weil ausser seinem Gefühle für es durchaus nichts vorhanden ist, es weiß zunächst damit nur sich, aber nicht als Wissen, sondern als Fühlen, und deßhalb zugleich als das höchste Gefühl. Nicht hebt sich der Wissenschaft des Gefühls das Gefühl in das Wissen auf, so daß das Wissen die Wahrheit des Gefühls wäre, sondern ihr Wissen und damit das Wissen des Gefühls besteht darin, nur von dem Gefühl zu wissen, nicht ist es das Begreiffen des Gefühls. Es ist der Wissenschaft nicht deßhalb darum zu thun, welche sogenannte Wahrheit das Gefühl, sondern vielmehr daß das Gefühl überhaupt das Wahre sey, sie untersucht nicht das Gefühl und noch weniger das Wissen. Was sie also als das Wahre geltend zu machen sucht, ist schon da, das Philosophiren im Gefühl ist dem Begriff der Wissenschaft nach ganz überflüssig, weil es in demselben nicht auf das Begreiffen des Gefühls, sondern nur auf das Wissen von dem Gefühl ankömmt, und das Wissen vom Gefühle kein höheres Wissen ist, als die Reflexion auf dasselbe.

Die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft des Gefühls ist, das mit dem fühlenden Ich identische

höchste Gefühl als das Wahre zu wissen, und indem die Vermittlung des fühlenden Ich mit dem höchsten Gefühle die Wahrheit des Gefühls ist, aber diese Vermittlung nicht dem Wissen sondern dem Gefühl angehört, vermag das philosophirende Ich jene Wahrheit des Gefühls nicht zu wissen, sondern auch nur zu fühlen. Das philosophirende Ich ist als Wissen kein vermitteltes Wissen, deßhalb kein Wissen der Wahrheit, als vermittelt ist es von dem fühlenden Ich nicht unterschieden, oder vielmehr das fühlende Ich selbst. In seinem Streben, das Gefühl als das Wahre zu wissen, kömmt es nicht über das Fühlen des Wahren hinaus, weil das Gefühl das Wahre seyn soll, und, wie schon erinnert, erforscht es nicht die Wahrheit, sondern strebt das Gefühl als das allein Wahre zu bestimmen, und zu wissen.

In seinem Philosophiren verhält es sich deßwegen immer fühlend, und kann auch nur im Gefühle verweilen, weil es sonst seinem Streben hinderlich seyn würde, es weiß sich stets als fühlend, und damit als das höchste Gefühl selbst. Dieses treibt das philosophirende Ich, es als das Wahre zu wissen und auszusprechen, denn es ist als das Uebergehen seiner als des Unbestimmten in die Bestimmtheit oder in das fühlende Ich das sich Bewegende und sich Verwirklichende, so wie das mit demselben identische fühlende Ich das Verlieren seiner.

Als das seiner selbst Verlustige war Ich selbst nicht die Wahrheit, nur als die Identität seiner mit dem höchsten Gefühl war es als das seiner sich entäusserte zu demselben das fühlende Ich, und damit das Wahre, weil als dasselbe das höchste Gefühl selbst nur Wirklichkeit hatte, das höchste Gefühl unterschied sich von sich als dem fühlenden Ich, und war einzig und allein als das mit dem fühlenden Ich Identische nur das höchste Gefühl, und diese

Identität eine vermittelte, weil jedes die Einheit seiner mit dem andern war. Deßhalb ist das philosophirende Ich, indem es das Wahre nicht zu wissen vermag, sondern als das die Wahrheit fühlende das mit dem höchsten Gefühl identische fühlende Ich ist, ein Vermitteltes, welches als das höchste Gefühl oder als das Gefühl überhaupt von der Wissenschaft des Gefühls als die Wahrheit aufgestellt wird. Aber eben deßwegen hat sich das philosophirende Ich, insofern es zugleich das fühlende ist, als das Wahre auszusprechen.

Das Wahre ist also das Gefühl, aber dieses ist nur als fühlendes Ich, von diesem seinem Fühlen weiß das Ich, und dieses Wissen von demselben ist sein Wissen von der Wahrheit. Es weiß damit sich selbst als das Wahre, aber nur indem es das fühlende Ich ist, sein sich als Wahres Wissen ist sein von sich als dem fühlenden Ich Wissen. Als fühlendes Ich ist es mit dem höchsten Gefühl identisch, und diese Identität ist hier das Wahre, aber diese Identität ist nur eine gefühlte, keine gewußte, die Wahrheit bleibt eine gefühlte Wahrheit, mithin kann wohl von ihr gewußt, aber sie selbst an und für sich von der Wissenschaft nicht begriffen werden. So wenig diese Wissenschaft die Wahrheit zu begreiffen vermag, so wenig begreifft sie sich selbst, denn sie ist nicht einmal ein Freies, sondern gleichsam ein geleitetes Suchen dessen was sie fühlt und nur fühlen kann. Ihr Wissen ist nur ein fühlendes Wissen, und deßhalb nicht ein ihm selber offenbares, kein wahrhaftes Wissen, es weiß freilich das philosophirende Ich als fühlendes von sich als dem Wahren, aber diese Wahrheit und damit die Wahrheit überhaupt ist so gut als keine, weil ihre Existenz das bloße Gefühl ist. Statt sich selbst als die Wahrheit zu wissen, hält vielmehr diese Wissenschaft sich nur für das Wahre, und kann sich auch nur für die Wahr-

heit halten, sie begreifft nicht die Wahrheit, sondern giebt sich nur dafür aus, daß sie von derselben wisse, und auch daß sie dieselbe wisse. Ihr bloßes Aussagen, daß sie die Wahrheit wisse, ist deßhalb nur eine Versicherung, deren Gegentheil mit gleichem Recht versichert werden kann, und es gilt das eine so viel als das andere.

Das philosophirende Ich versichert also, es wisse das Wahre, aber dieses Wahre könne nicht erkannt und begriffen, sondern nur gefühlt werden, es selbst nämlich das philosophirende Ich fühle die Wahrheit, und es sey in diesem seinem Fühlen das seelige und wissende, nur in diesem Fühlen seiner als des Gefühls der Wahrheit bestehe das wahre Wissen. Diese Verwechslung des Wissens und des Gefühls entspricht ganz dem Dafürhalten und dem Versichern, daß es das Wahre wisse, doch aber in Wahrheit nur dasselbe fühlt, und wegen des bloßen Gefühls sagt es die Wahrheit aus als über alle Sprache erhaben, damit als das Unaussprechliche, und von dem menschlichen Geist nicht zu Ergründende, deßhalb als das Unbegreiffliche überhaupt. Eben weil es die Wahrheit, welche es nur fühlt, nicht auszusprechen und zu begreiffen vermag, sagt es von derselben aus, daß sie unaussprechlich und unbegreifflich sey, aber auch, nicht nur daß die Wahrheit das was es von ihr aussagt wirklich sey, sondern daß es dieses wisse.

Indem es als fühlendes Ich das mit dem höchsten Gefühl identische und als solches die gefühlte Wahrheit ist, ist freilich diese Wahrheit als das rein Unbestimmte das Unbegreiffliche, wie das philosophirende Ich als das nur die Wahrheit Fühlende zugleich sich selber das unbegreiffliche ist. Seine Aussage, das Wahre sey unbegreifflich, und es wisse, daß es das Unbe-

greiffliche sey, beruht auf seinem Gefühl, es widerspricht diese Aussage des Wissens durchaus ihm selbst, weil es überhaupt nur Wissen seyn kann als es fühlendes Ich ist. Denn daß die Wahrheit das Unbegreiffliche sey, fühlt es ja nur, wüßte es dieses, so würde die Wahrheit aufhören, eine unbegreiffliche Wahrheit zu seyn. Eben so verhält es sich mit der Versicherung, die Wahrheit sey unaussprechlich, indem es aussagt, daß sie unaussprechlich sey, spricht es ja dieselbe in Wahrheit aus, wie sie als Gefühl nicht anders ist und seyn kann. Indem es die Wahrheit nur fühlt, muß es ja von der Wahrheit aussagen, daß sie unaussprechlich sey, das philosophirende Ich behauptet auf diesem seinem Standpunkte deßhalb demselben ganz angemessen die Unaussprechlichkeit der Wahrheit, sagt damit nicht Unwahres aber doch zugleich Unwahrheit, indem von der Wahrheit selbst durchaus gar nichts, nicht einmal, daß sie unaussprechlich sey, ausgesagt werden kann, denn sie kann nur gefühlt werden.

Auf dieselbe Weise muß es seinem Begriffe nach aussagen, die Wahrheit sey unbegreifflich, eben deßwegen weil dieselbe nur gefühlt wird, und daß die Wahrheit unbegreifflich ist, kann es nicht wissen sondern nur fühlen. Mit seiner Aussage muß es nothwendig das Wissen dessen behaupten, was es aussagt, und indem es aussagt, daß das Wahre unaussprechlich und unbegreifflich sey, spricht es zugleich sein Wissen, daß es sich so und nicht anders mit der Wahrheit verhalte, aus, und so sagt es denn von dem Gefühl, es sey das allein Wahre, weil es als Wissen selbst nur Gefühl ist. Damit giebt es das was es selbst nur fühlt, und deßhalb sich selber für das Wahre aus, sein Wissen von diesem seinem Gefühle, welches es selbst ist, für das wahre Wissen, aber die-

ses wahre Wissen ist keineswegs dem philosophirenden Ich das Höchste, sondern das Gefühl, das Wissen ist demselben nur insofern wahres Wissen, als es von dem Gefühle weiß.

Das Gefühl ist also die Wahrheit, es wird von dem philosophirenden Ich als solche gewußt, und als dieses Wissen ist es selbst gegen das Gefühl das Unwahre, aber zugleich, indem es selbst dieses Gefühl ist, das Wahre. Soll deßhalb seine Aussage wahr seyn, so muß es das Gefühl als die Wahrheit aussprechen, aber mit dieser Aussage des Gefühls als der Wahrheit spricht es sein Wissen von demselben, und damit sich selbst als das Unwahre aus. Sein Wissen vom Gefühl zeigt sich als Unwahres, sein Gefühl als das Wahre, es selbst ist beides, Wahres und Unwahres, und indem es das Gefühl als das Wahre ausspricht, ist es selbst als dieses das Gefühl für die Wahrheit erklärende das Unwahre. Als das bloße Wissen von dem Gefühl als dem Wahren ist das philosophirende Ich mit dieser Wahrheit als fühlendes Ich identisch, und als solches ist es das die Wahrheit fühlende, nicht das dieselbe wissende, sein Wissen, daß das Gefühl die Wahrheit ist, ist nur ein Fühlen, sein Fühlen hält es damit für das Wissen, seine Wahrheit selbst für das Unwahre, ohne sich dessen bewußt zu seyn. Das das Gefühl für die Wahrheit erklärende Ich, indem es doch als solches das Unwahre ist, spricht also zugleich sich selbst als die Wahrheit aus, und weil nach seiner Aussage die Wahrheit nicht erkannt werden kann, ist es immer das sich selber widersprechende. Dieses rührt einzig und allein daher, weil es sein Fühlen für das Wissen selbst hält und das Gefühl als die Wahrheit ausspricht, welches als nur gefühlte Wahrheit unaussprechlich ist. Denn als für die Wahrheit erklärtes und ausgesprochenes bleibt das Gefühl

nicht was es ist, nämlich Gefühl oder hier die Wahrheit, sondern es ist so das ausgesprochene Gefühl und deßhalb das Unwahre, die Wissenschaft des Gefühls selbst, statt das Gefühl als die Wahrheit zu wissen, macht dasselbe zum Unwahren.

In dem Versichern, daß die Wahrheit nur könne gefühlt werden, oder daß das Gefühl die Wahrheit sey, scheint es, als sey die Wissenschaft über das Gefühl hinaus, aber als Gefühl ist das philosophirende Ich das Wahre, hingegen als das Versichern, daß das Gefühl die Wahrheit sey, das Unwahre, es selbst also, und damit die Wissenschaft des Gefühls ist nichts weiter als ein vermeintes Wissen. In dem Versichern, daß das Gefühl die Wahrheit sey, ist es dem philosophirenden Ich nicht so sehr um das Gefühl, und die Wahrheit selbst zu thun, als vielmehr um seine eigene Unwahrheit. In seinem sich Herumfühlen, das es Philosophiren nennt, giebt es sich den Schein, als bemühe es sich die Wahrheit an und für sich zu wissen und zu erforschen, aber weil das Gefühl die Wahrheit selbst ist, fällt es zum Gefühle zurück, ohne daß ein solcher Rückfall ein Zurückkommen wäre, vielmehr ist dieser Rückfall für einen Wahrheits-Fall zu nehmen.

Das Philosophiren des fühlenden Ich ist dem Gefühl als der Wahrheit im Ganzen mehr hinderlich als förderlich; aber es selbst verschwindet schon gegen das Gefühl als solches, oder hebt sich vielmehr an seiner Wahrheit auf, und beweiset dadurch, daß das Gefühl von demselben weder ausgesprochen noch begriffen werden kann, und deßhalb die Wahrheit ist. Das Wissen des philosophirenden Ich ist als das unwahre Versichern ein Nicht-Wissen, denn philosophirend verhält es sich fühlend, und ist als das mit dem höchsten Gefühl Identische das Wahre, hingegen als Wissen das Unwahre,

als jenes ist es vermittelt, als dieses ein sogenanntes Unmittelbares oder Vermittlungsloses. Als fühlendes Ich hat das philosophirende Ich sich zum Gefühl als seiner Wahrheit entäussert, hingegen als das das Gefühl als die Wahrheit aussagende ist es in diesem seinem Aussprechenkein sich zu derselben Entäussern, sondern nur das sich selbst vernehmende, und deßhalb verhallende leere Wort.

Das philosophirende Ich vermag also sein Wissen selbst nicht zu wissen, weil es seinen Begriff nur in der Form des Gefühls hat. Würde dasselbe zum Wissen des Gefühls, d. h. zum Begreiffen desselben gekommen seyn, so wäre dieses begriffene Gefühl nicht die Wahrheit gewesen, um welche es dem philosophirenden Ich eigentlich zu thun war, sondern eine unendlich höhere Wahrheit, welche auf diesem Standpunkt aber eine unbegriffene hätte bleiben müßen. Eben dadurch daß es sich als das Nicht-Wissen bewiesen, ist es als fühlendes Ich, das mit dem höchsten Gefühl identisch ist, die Wahrheit selbst, es als das sich alles Wissens entäusserte ist das fühlende Ich, damit das Wissenslose, eben das was es vom Gefühl aussagt, nämlich daß es unbegreifflich sey, es selbst deßhalb die Wahrheit nicht begreiffen könne, ist es, weil hier durchaus gar nichts zu begreiffen ist.

Das Wissen des Gefühls, welches als die Form nicht die inhaltsvolle Form ist, sondern nur Wahrheit hat, als es mit dem Inhalt identisch keineswegs denselben zur Freiheit erhebt, und deßhalb das Gefühl überhaupt als die absolute Wahrheit nur zu fühlen vermag, ist als die bloße Reflexion auf diesen Inhalt, weil die Identität beider noch nicht als gesetzt sich beweiset, nur das Wissen von dem Gefühle, welches als das über den Inhalt Reflectirende diese Form ist. Eben deswegen

ist dieses Wissen ein Sollen, und als die dem Inhalt zu ertheilende Form das Streben, die Form desselben zum thätigen Bestimmen zu erheben, was aber fruchtlos bleiben muß, weil es selbst nicht an und für sich das Thätige ist, sondern nur als jener Inhalt Wirklichkeit hat, und damit der Inhalt sich nicht selbst als diese Form beweiset.

Es ist deßhalb von dieser Seite sich des Inhalts, welcher die Wahrheit ist, zu erinnern, um aus ihm selber zu begreiffen, wie er nicht sich mit sich selber erfüllt, und deßhalb die Form nicht mit demselben identisch ist, woraus sich denn ergeben wird, daß diese Form als Wissen nicht dem Inhalt als der Wahrheit entsprechen kann.

Das nämlich was das fühlende Ich fühlte oder durch welches als das Unbestimmte vermittelt es das fühlende überhaupt war, war das Unbestimmte, so wie das Gefühl durch die Vermittlung seiner als des Bestimmten, das Bestimmte, und die Identität beider ist jener Inhalt, als welcher die Wahrheit das Gefühl ist, aber diese Identität selbst ist nicht so sehr ein Zurückgenommenseyn des Unbestimmten und Bestimmten. Es ist wohl das Gefühl fühlendes Ich oder das Unbestimmte Bestimmtes, dieses deßhalb ein jenes Negirendes, aber zugleich ist diese Negation wieder das Unbestimmte, und so dieses wiederum mit jenem ein zusammenfallendes, seine Wirklichkeit oder Bestimmtheit ist eben so sehr die Unwirklichkeit oder die Unbestimmtheit, als die Unbestimmtheit die Bestimmtheit ist, nicht geht die Unbestimmtheit durch die Bestimmtheit hindurch zu dem in der Bestimmtheit Unbestimmten, sondern seyend das Bestimmte ist das Bestimmte nur das Unbestimmte, nicht ist die Bestimmtheit als solche eine aufgehobene Negation. Das Negiren der Bestimmtheit, oder indem das Unbestimmte das Bestimmte ist, und damit das Be-

stimmte das Unbestimmte negiert, kömmt nicht zur zweiten Negation, es ist deßhalb das Bestimmte wohl von dem Unbestimmten unterschieden, aber nur äusserlich. Eine Wahrheit aber, deren Momente bloß äusserlich unterschieden sind, ist nicht ihr selber das was sie seyn soll, sie ist deßhalb für Anderes als auch nicht für Anderes, als für Anderes ist sie hier als die Identität des Gefühls und des fühlenden Ich das Gefühlte, als nicht für Anderes das nur zu Fühlende und Unbegriffene, als jenes das mit ihrem Andern Identische, das darum eben so sehr nicht ein Anderes ist, als dieses ist diese ihre Identität mit ihrem Andern eine rein unterschiedslose. Ihr für Anderes und nicht für Anderes Seyn ist eins und dasselbe, nicht ist sie selbst die Wahrheit dessen, was für Anderes ist, und deßhalb ist sie als Inhalt nicht ihre eigene Form oder der Inhalt nicht die Form selbst.

Dieser Inhalt nämlich als die Wahrheit gehört dem Ich in seiner endlichen Form als dem fühlenden und damit dem gedankenlosen an. Derselbe ist deßhalb für das fühlende Ich als für Anderes aber zugleich mit demselben identisch nicht für Anderes, sein Seyn ist das Seyn des fühlenden Ich und umgekehrt. Die Wahrheit als gefühlte überhaupt wird nicht von Ich als dem freien gefühlt, denn als freies ist Ich nicht fühlend, sondern von Ich indem es das Unfreie und damit das fühlende Ich ist, und mit dem fühlenden Ich identisch ist auch diese Wahrheit nicht die Freiheit selbst, weil ihre Existenz als Gefühl nicht eine von dem selbstbewußten Ich gedachte, sondern eine bloß empfundene ist. Nicht ist schon die Wahrheit der Geist an und für sich, dessen Natur die ewige Freiheit wäre, eben deswegen nur das Gefühl, das als das Unbegreiffliche nicht die Existenz des Geistes oder das Wissen ist. Weil ihre Existenz nur in dem fühlen-

den Ich, damit nicht im freien Selbstbewußtseyn gegenwärtig ist, ist dieselbe als die der Wahrheit nicht die höchste. Denn die Wahrheit welche als Gefühl Existenz hat, hat wohl schon eine geistige Existenz, aber noch keine dem Begriff des Geistes, welcher die Freiheit ist, angemessene, sie ist deßhalb als diese Existenz nicht die sich selber offenbare Wahrheit, mit welcher das Wissen identisch wäre. Als Gefühl ist deßhalb die Wahrheit eine geistige Unmittelbarkeit oder eine noch bewußtlose Geistigkeit, als die Identität des Unbestimmten und des Bestimmten ist sowohl jenes als dieses in ihm selbst das andere. Das fühlende Ich ist als Bestimmtes das Unbestimmte oder das Gefühl, das Unbestimmte als Gefühl ist erst als Bestimmtes oder als fühlendes Ich ein Gesetztes, das Seyn des Gefühls ist das fühlende Ich, aber damit ist noch nicht das fühlende Ich als das Bestimmte das gesetzte, obgleich mit dem Gefühl identisch es in demselben aufgehobenes und enthaltenes ist.

Näher zeigt sich das Gesetztseyn des Gefühls als fühlendes Ich als das Ununterschiedene beider, indem das Gefühl Unbestimmtes ist, ist es Bestimmtes, und umgekehrt indem das fühlende Ich Bestimmtes ist, ist es Unbestimmtes, als gesetztes ist deßhalb das Gefühl zugleich nicht gesetzt, es ist weder das eine noch das andere in Wahrheit gesetzt. Aber zugleich ist Beides dennoch gesetzt durch ihre negative Einheit, die ihre Wahrheit ist, so daß das Ununterschiedene ihrer sich aufgehoben hat, damit ist diese ihre Wahrheit das Beides von einander Unterscheidende und deßhalb das Beides als unterschieden Setzende. Diese negative Einheit des Unbestimmten und Bestimmten ist in sich selbst beides auf eine concrete Weise, sie setzt jedes nach seiner Wahrheit was jedes ist, nämlich beide als von einander

unterschiedene aber diese unterschiedene als identisch. Jene Identität des Unbestimmten und Bestimmten war deßhalb nicht eine wahrhafte, erst indem beides nicht nur identisch, sondern als identisch gesetzt ist, ist die Identität aus dem Unterschied eine in sich zurückgekehrte und damit eine wahre Identität. Als das in sich Reflectirende des Unbestimmten und des Bestimmten ist die negative Einheit ein sich auf sich Beziehendes, in welche sowohl das Unbestimmte als auch das Bestimmte übergegangen, und in der beides aufgehoben ist, damit das in der Bestimmtheit Unbestimmte nun der Inhalt ist, welcher sich uns als der Glaube und die Religion des Glaubens ergeben hat, die Wissenschaft des Gefühls ist in die Wissenschaft des Glaubens übergegangen.

2.

Die Wissenschaft des Glaubens.

Insofern der Glaube überhaupt Inhalt und damit die Wahrheit ist, welche sich zur freien Form erhebt, ist der Begriff des Glaubens als das jede Bestimmtheit Regirende und damit Schrankenlose diese Erhebung selbst, aber auch erst dieses Erheben seiner zur Form, noch nicht der zur mit dem Inhalt identischen Form erhobene Inhalt. Als negative Beziehung ist der Glaube in dieser seiner Beziehung auf sich das Aufheben jeder Bestimmtheit und damit jedes Unterschiedes, die absolute Allgemeinheit, welche als Beziehen das Bezogene ist, nicht ist der Glaube als Inhalt das Unbestimmte bestimmt und umgekehrt, sondern seine Bestimmtheit ist das Selbstbestimmen, aber dieses noch nicht für sich selbst. Sein Inhalt ist eben deswegen wohl das Form-

Bestimmende, hingegen noch keineswegs der zur freien Form befreite Inhalt, als das Ansich ist er noch nicht für sich, was er nur erst an sich ist. Deßhalb ist die Wahrheit als das Ansich oder der Inhalt als Glaube ein gegebener, welcher zur inhaltsvollen Form sich erhebend

A. das wesenhafte Wissen ist, das

B. in das erscheinende Wissen übergeht, beides sich aber als ihre Einheit, und damit ihre Wahrheit, nämlich

C. als das Wissen des Glaubens manifestirt.

A.

Das wesenhafte Wissen.

Das wesenhafte Wissen ist das Ausgehen des Glaubens, nämlich seiner als des Inhalts zur Form oder der Glaube ist als Inhalt das Werden seiner selbst zur Form, und die Unmittelbarkeit dieses Werdens ist das wesenhafte Wissen. Der Inhalt des Glaubens und damit der Glaube als solcher war die Wahrheit als gemeine Wirklichkeit, als sinnliche Wahrheit war dieselbe eine unmittelbar gegebene und deßhalb das Unbegreifliche, das sich zum möglichen Wissen aufhob, und als wirkliches Wissen klar wurde. So war die Bestimmtheit des Glaubens, welche sein Inhalt als gemeine Wirklichkeit war, oder sein Gegebenseyn in die negative Beziehung übergegangen, damit in das Bestimmen überhaupt, das als Negation der Bestimmtheit als das rein Unbestimmte sich bewiesen. Aber als diese negative Beziehung ist er das Setzen seiner als eines Bestimmten oder sein Gegebenseyn hat er von ihm selber empfangen, und er giebt sich ihm selber als eine gegebene Wahr-

heit, weil er durch sich selbst sich bestimmt. Indem er also das sich selber Bestimmende ist, ist er als das Aufheben seiner Bestimmtheit und damit seines Gegebenseyns Wissen überhaupt, aber dieses Wissen ist nur Wissen, als es von dem Glauben ausgeht, oder vielmehr der Glaube es selbst ist, der von sich anfangend seinen gegebenen Inhalt zu dieser Form des Wissens erhebt. Das Wissen geht deßhalb von dem gegebenen Inhalt des Glaubens aus, ist damit zunächst als die Form dieses Inhalts nur ein wesenhaftes Wissen, die Wahrheit selbst wird gewußt als gegebener Glaube, dieses Wissen von dem Glauben als der Wahrheit an und für sich ist die Form, welche der Glaube hat, ein Geben seiner als der Wahrheit, nicht ist der Glaube als die Wahrheit an und für sich das mit der Wahrheit identische Wissen. Das wesenhafte Wissen besteht darin, den Glauben als die gegebene Wahrheit für die Wahrheit an und für sich selbst zu nehmen, als die unmittelbare Form des Glaubens als eines gegebenen Inhalts ist das wesenhafte Wissen noch nicht der sich als die Wahrheit wissende Inhalt, nicht ist dieses Wissen das den Inhalt selbst producirende Wissen.

Indem der Glaube die Wahrheit als gemeine Wirklichkeit deßhalb dieselbe als eine gegebene darstellt, und das wesenhafte Wissen das von dem Glauben ausgehende Wissen oder der Glaube als der Ausgang seiner von ihm selber dieses wesenhafte Wissen ist, fällt das wesenhafte Wissen mit dem Glauben als der gegebenen Wahrheit zusammen. Es ist deßhalb das wesenhafte Wissen nicht ein freies Wissen, sondern ein an dem Glauben als der gegebenen Wahrheit gebundenes, als mit demselben identisch ist es aber zugleich das Reflectiren über den Glauben als über eine gegebene Wahrheit, nicht ist es das Begreiffen des Glaubens,

als welches der Glaube sich selber die Form wäre, vielmehr wiederholt der Glaube nur sein Gegebenseyn als wesenhaftes Wissen. Das Reflectiren über den Glauben kömmt in Wahrheit zu nichts Höherem als was der Inhalt des Glaubens ist, es ist ein Nach-Reflectiren der Wahrheit als einer gegebenen, aber als solches giebt es jenem Inhalt das Gegebenseyn, es ist ein Geben seiner als des wesenhaften Wissens, und dem es giebt, ist der Glaube, welcher als gegebener deßhalb mit diesem wesenhaften Wissen identisch selbst dieses Wissen ist, damit der gegebene Inhalt des Glaubens als wesenhaftes Wissen das unmittelbare Werden seiner zur Form oder das Ausgehen seiner als des Inhalts zu der Form als zu sich selber ausmacht. Das wesenhafte Wissen geht als der von seinem Inhalt zu seiner Form ausgehende Glaube, weil sein Gegebenseyn mit dem Reflectiren über sich identisch ist, in das erscheinende Wissen über.

B.

Das erscheinende Wissen.

Das erscheinende Wissen als das aus der Identität des Glaubens mit dem wesenhaften Wissen hervorgegangene Wissen ist das Setzen seiner selbst, der Inhalt als die Wahrheit hat sich damit selbst zu diesem erscheinenden Wissen erhoben, oder ist nun selbst als erscheinendes Wissen das Aufgehobenseyn seiner als einer gegebenen Wahrheit, der Glaube als die Wahrheit erzeugt deßhalb seinen Inhalt, und ist als das Erzeugen und Schaffen desselben sein Sich-Erzeugen. Das erscheinende Wissen ist nicht ein unmittelbares Wissen, sondern das dem Glauben immanente Wissen, der Glaube hat nicht dieses Wissen als ein Aeusserliches, vielmehr ist derselbe nur als dieses Wissen das Form-Bestimmende seines Inhalts. Das Erzeugen seiner

ist das erscheinende Wissen als Selbst-Vermitteln, als solcher ist der Glaube der wahre und lebendige Glaube, ohne dieses Sich-Erzeugen oder sein Sich-Produciren wäre er ein todter und unwirklicher Glaube.

Der von sich ausgehende Inhalt des Glaubens, welcher der Glaube selbst ist, ist als das Sich-Bestimmen und das Produciren seiner und damit als dieses erscheinende Wissen der zu seiner Form sich entäussernde Inhalt selbst. Es scheint eben wegen dieser mit sich identischen Vermittlung das erscheinende Wissen die reine Unmittelbarkeit zu seyn, und näher darum, weil der Glaube über das Unterscheiden hinaus nur das erscheinende Wissen ist, aber diese Unmittelbarkeit ist das erscheinende Wissen nur als Glaube, deßhalb nur als das Negative überhaupt, als Selbstbestimmen, oder das erscheinende Wissen ist nur als sein Gesetztseyn das was es ist, es ist noch nicht für sich selbst das Wissen.

Es ist damit das erscheinende Wissen als der zu seiner Form sich entäussernde Inhalt des Glaubens die Form überhaupt, als welche der Glaube erscheinendes Wissen ist, so wie das wesenhafte Wissen als das mit dem Glauben identische der Inhalt, von welchem das erscheinende Wissen ausgegangen. Ihre negative Einheit ist ihre Wahrheit, die zugleich Inhalt und Form als für sich gegen einander bestehende darstellt, und als solche das Wissen des Glaubens ausmacht.

C.

Das Wissen des Glaubens.

Insofern das Wissen des Glaubens Inhalt und Form als in einem gegenseitigen Verhältniß zu einander in sich vereinigt, und damit es selbst dieses Verhältniß ist, dessen beide Seiten Inhalt und Form, damit

Glauben und Wissen ausmachen, ist das Wissen ein gegen den Glauben in sich reflectirendes, so wie der Glaube der gegen das Wissen in sich reflectirender Glaube. Aber als solches bezieht sich jedes auf sein anderes und ist nur durch diese seine Beziehung auf sein anderes was es ist, somit ist beides als dieses Beziehen identisch, der Glaube als Inhalt die Form oder das Wissen und das Wissen als Form der Inhalt oder der Glaube.

Näher ist dieser Inhalt die Religion des Glaubens überhaupt, und zunächst die Wahrheit als gemeine Wirklichkeit, mit welcher als dem Glauben der Welt identisch das einzelne glaubende Bewußtseyn diese Religion des Glaubens hatte, und an welche dasselbe als an eine unmittelbare gegenwärtige oder sinnliche Wahrheit glaubte. Die Identität des Glaubens als der Wahrheit und des glaubenden Bewußtseyns ist als diese Beziehung beider auf einander nicht mehr der unmittelbare Glaube des glaubenden Bewußtseyns, sondern letzteres ist nun, weil es den Glauben als die Wahrheit weiß und als dieses Wissen des Glaubens als der Wahrheit das mit dem Glauben identische Wissen ist, philosophirendes Bewußtseyn. Denn der Glaube war als erscheinendes Wissen der zu seiner Form sich entäussernde Inhalt selbst und als solcher ist diese Entäusserung desselben nun für das Bewußtseyn. Das glaubende Bewußtseyn ist deßhalb als das sich auf den Glauben als die Wahrheit beziehende Wissen das Wissen des Glaubens, nicht ist die Entäusserung der Wahrheit für das Bewußtseyn als gemeine Wirklichkeit vollendet und deßhalb ein Gewesenes wie in der Religion des Glaubens, sondern der sich zum Wissen entäussernde Glaube ist selbst als erscheinendes Wissen der Inhalt, auf welchen sich das philosophirende Bewußtseyn als die Form und damit als

Wissen bezieht, und als diese Beziehung diese Identität mit demselben ausmacht.

Der Glaube ist also die Wahrheit und als solcher Gegenstand des philosophirenden Bewußtseyns, die Wahrheit welche das philosophirende Bewußtseyn gewinnt, ist deßhalb keine andere als die dem Glauben immanente, und diese ist eben die Wahrheit selbst als gemeiner Glaube. Die Wahrheit selbst ist als wirkliche gegenwärtig und das philosophirende Bewußtseyn weiß dieselbe als solche, sein Wissen besteht darin, den Glauben als die Wahrheit zu wissen, aber es begreifft den Glauben nicht als die absolute Wahrheit, es weiß denselben vielmehr als das Unbegreiffliche. Denn wie der Glaube als sinnliche und geglaubte Wahrheit für das glaubende Bewußtseyn ist, eben so sehr ist er für das philosophirende Bewußtseyn, indem dieses sich von jenem nur der Form aber nicht dem Inhalte nach unterscheidet, und wie für jenes so auch für dieses als Einheit des Jenseits und des Diesseits, damit des Wunderbaren und des Wirklichen als Unbegreiffliches ist. Das Wissen des philosophirenden Bewußtseyns, daß der Glaube das Unbegreiffliche sey, ist zugleich als das Unterscheiden seiner von der unbegreifflichen Wahrheit, ein in sich reflectirendes Wissen, sein sich auf den unbegreifflichen Glauben Beziehen ist zugleich sein sich von demselben Unterscheiden, und es unterscheidet und bezieht sich deßhalb auf denselben wissend, es weiß sich damit als Wissen, das den Glauben als die Wahrheit weiß.

Als dieses Wissen ist das philosophirende Bewußtseyn mit dem Glauben identisch und die Wissenschaft auf diesem Standpunkte setzt die Wissenschaft selbst unter der Form des Glaubens voraus, sie wird deßhalb nicht von dem philosophirenden Bewußtseyn erzeugt, son-

dern ist demselben ein gegebener Inhalt. Das philosophirende Bewußtseyn nimmt den Glauben für die Wahrheit an und für sich, weßhalb die Wissenschaft nicht aus sich selber hervorgeht und deswegen unselbstständig ist. Denn die Wahrheit ist in dem gemeinen Bewußtseyn als Glaube, über welche das Bewußtseyn philosophirt, und das philosophirende Bewußtseyn kömmt hinsichtlich der Wahrheit, welche der Glaube ist, nicht über das gemeine Bewußtseyn hinaus, weil es sonst für sich eine Wissenschaft ausser der Wahrheit aufstellen würde. Diese Wissenschaft ist also nur Wissenschaft, als sie den Glauben als die Wahrheit weiß und als mit dem Glauben identisch das Unendliche ist, gegen welches alles Andere sich als Endliches verhält. Insofern ist die Wahrheit als Glaube das Ewige, das der Welt und dem Reiche des Bewußtseyns gegenüber das Unbegreiffliche ist.

Dieses Unbegreiffliche ist nun dem philosophirenden Bewußtseyn die Wahrheit, welche eben deswegen nicht mehr als solche wirklich und damit gegenwärtig ist, sondern als das Ansich die absolute Macht des geistigen Bewußtseyns ausmacht, und als solche das der Wirklichkeit Jenseitige ist. Der Welt und dem Bewußtseyn also gegenüber ist dieses Unbegreiffliche der Inhalt des wahren Glaubens als der vermittelst des Weltgeistes dem gemeinen Bewußtseyn offenbare göttliche Geist, der, eben weil er als Jenseits und damit als das Ansich bestimmt ist, nothwendig nicht als Geist begriffen werden kann. Es kann darum nur an den göttlichen Geist geglaubt aber derselbe nicht von dem philosophirenden Bewußtseyn erkannt und begriffen werden, denn wie die Welt so ist auch das geistige Bewußtseyn ein gegen denselben als das bloße Ansich Verschwindendes, das deßhalb sein geistiges Wesen nicht erfaßt und als unwahr in ihm selber keine Bedeu-

tung hat. In dem Bewußtseyn seiner selbst als eines Unwahren und Nichtigen weiß es auch nothwendig sein Erkennen als ein eitles Streben, weil die Wahrheit nun selbst diese negative Einheit des Glaubens und des Wissens ist.

Aber als diese negative Einheit ist die Wahrheit das Geistlose und damit das Abstracte, die Form welche die Wahrheit hat, ist nun als die absolute selbst der Inhalt, weßhalb die Form das Negative des Inhalts ausmacht und so das rein Bestimmungslose ist. Der Glaube als der zu seiner Form sich entäussernde Inhalt ist nun in diese absolute Form verschwunden oder er ist als diese absolute Form das rein Unterschiedslose selbst, aber zugleich gehört dieselbe dem philosophirenden Bewußtseyn an, weil sie ihrem Inhalt noch ungleich ist. Das philosophirende Bewußtseyn giebt der Wahrheit diese Bestimmungslosigkeit, aber eben so sehr beweiset die Wahrheit, weil sie nicht die in ihrer Form in sich zurückgekehrte Wahrheit ist, sich selbst als solche, und ist deßhalb die sich selber bestimmende. Von Seiten des philosophirenden Bewußtseyns ist die Wahrheit das mit sich Identische, insofern das Bewußtseyn die Wahrheit als durch die Abstraction von allem Aeusserlichen und Mannigfaltigen entstanden und so nur als die einfache Identität ihrer mit ihr selber nimmt. Hingegen von Seiten der Wahrheit selbst ist die Wahrheit als die sich selber bestimmende die absolute Ursache ihrer selber, aber als das einfache Verhalten zu sich in Wahrheit nur noch ein Inneres, so daß sie eben deswegen der absolute Abgrund des natürlichen und geistigen Universums ausmacht, in welchen alles verschwindet, ohne daß dieser Abgrund die negative Beziehung und damit die absolute Macht des Endlichen und Vergänglichen wäre. Diese Wahrheit ist als

Sich-Manifestiren ein bloßes Ansich, als Ansich manifestirt sie sich nur, und weil sie deßhalb nichts anderes manifestirt als nur sich, welches das rein Abstracte ist, besteht ihre Manifestation darin, ihr selber zu bleiben was sie ist, nämlich ein Inneres, d. h. nichts zu manifestiren. Was aber in Wahrheit sich manifestirt, ist das ausser der Wahrheit sich vorfindende Natürliche so wie das geistige Bewußtseyn, das in derselben sich zernichtend in diesen ruhigen Abgrund verschwindet, und dadurch in Wahrheit die Eitelkeit aller Dinge offenbart.

Dieses Verschwinden ist zugleich das Zurückkommen des Bewußtseyns zu sich selber, das nun als solches nichts hat als nur sich, und indem es den Glauben, der sich wissenschaftlich als das Abstracte bewiesen, und damit für das Bewußtseyn ein Unwirkliches ist, verloren, sucht es die Wahrheit wieder zu verwirklichen, indem es vermittelst seiner selbst dieselbe erarbeitet, aber als durch den Glauben vermittelt ist diese Verwirklichung der Wahrheit vermittelst des philosophirenden Bewußtseyns zugleich der sich zum Gedanken erhebende und damit der sich zur Identität mit seinem Begriff entwickelnde Glaube, oder die Wissenschaft des Glaubens manifestirt sich als die Wissenschaft des Gedankens.

3.

Die Wissenschaft des Gedankens.

In der Wissenschaft des Gedankens und als dieselbe erhebt sich die absolute Form des Glaubens zur inhaltsvollen Form selbst als der Identität der Gewißheit und der Wahrheit, und das denkende Bewußtseyn, das durch den Glauben und näher durch

dessen absolute Form vermittelt ist, die sich für dasselbe als das Unwirkliche ergeben hat, ist nun die Begriffsform selber, als welche die Wissenschaft des Gedankens sich manifestirt. Die Verwirklichung der Wahrheit ist das Wissen, als welches die Wahrheit als Inhalt ihr selber die Form ist, aber zunächst als vermittelst des denkenden Bewußtseyns beweiset sich die Wahrheit noch nicht ihrem Begriff angemessen, und ist als solche in der Form des subjectiven Gedankens

A. das inhaltslose Wissen, das sich aber

B. zum inhaltsvollen Wissen aufhebt, welches inhaltsvolle Wissen vermittelst seiner selbst

C. das Wissen des Gedankens als der Wahrheit an und für sich ist.

A.

Das inhaltslose Wissen.

Das Wissen des inhaltslosen Wissens besteht seinem Begriffe nach darin, nichts in Beziehung auf die Wahrheit vor der absoluten Form des Glaubens und damit dem bloßen Ansich der Wahrheit voraus zu haben, sondern wie in jene Form der Inhalt verschwunden, ist in diesem Wissen der Inhalt noch nicht selbst Wissen, vielmehr ist dieses Wissen eine noch inhaltslose Form, welche sich nicht selber der Inhalt ein Unwirkliches ist. Dieses nun zu verwirklichen in ein sogenanntes Seyn, Daseyn oder Existenz ist das Streben des philosophirenden Bewußtseyns, ein Streben das sogenannte Daseyn Gottes zu beweisen, überhaupt zu beweisen, daß ein Gott sey.

Dieses Streben zeigt sich als nothwendig, weil durch die inhaltslose Form des Glaubens vermittelt dem

Bewußtseyn die Wahrheit nicht mehr als eine gemeine Wirklichkeit überhaupt gegenständlich ist, sondern der Inhalt von demselben nun errungen werden muß. Aber eben wegen dieser Vermittlung ist der von dem Bewußtseyn zu producirende Inhalt nicht der sich selbst manifestirende und damit die mit dem Inhalt erfüllte Form, vielmehr ist derselbe zunächst noch ein bloß subjectiver Gedanke des philosophirenden Bewußtseyns, das Wissen desselben von Gott ist noch inhaltslos, und sein Beweisen, daß ein Gott sey, geht nicht darauf hinaus, zu wissen, was Gott in Wahrheit ist, sondern nur daß ein Gott sey, eben deswegen ist es dem philosophirenden Bewußtseyn nicht so sehr um die Erkenntniß Gottes als um seine Existenz oder um das Daseyn Gottes zu thun.

In seinem Beweisen, daß ein Gott sey, setzt das philosophirende Bewußtseyn den Begriff von Gott voraus, und weil eben wegen dieser Voraussetzung der Begriff nicht der sich selber bestimmende ist, ist er nur die Möglichkeit, daß Gott sey oder existire, welche Möglichkeit von dem Bewußtseyn als ausgemacht angenommen wird, damit dieselbe nur dieß enthält, daß der Möglichkeit Gottes überhaupt nichts entgegen sey. Aber so hat Gott keinen Gegensatz in ihm selber und ist als das rein Gegensatzlose ohne alle Negativität die leere Identität mit sich, und nur als solche die bloße Möglichkeit. Diese Möglichkeit nimmt das philosophirende Bewußtseyn zunächst für den Begriff Gottes selbst, weßhalb das Streben, das Daseyn Gottes aus dieser Möglichkeit zu beweisen, nicht von dem Beweise seiner Existenz aus dem Begriff unterschieden ist.

Es soll also bewiesen werden, daß ein Gott sey, oder auch daß Gott für das Bewußtseyn Existenz habe, und zunächst aus der Möglichkeit Gottes, die mit seinem

Begriff identisch ist. Diese Möglichkeit gehört dem Bewußtseyn an, indem es dieselbe für den Begriff Gottes selbst nimmt, und ist deßhalb ein bloßer Gedanke des philosophirenden Bewußtseyns, welcher subjectiver Gedanke aber nicht der Gedanke Gottes selbst ist. Indem aber das Bewußtseyn diesen seinen Gedanken von Gott für den Begriff der Gottheit selbst nimmt, giebt es zunächst der Gottheit diese Existenz als des Gedankens.

Die Möglichkeit, daß ein Gott sey, oder die Existenz Gottes ist deßhalb auf diesem Standpunkte nicht nur ein bloßer Gedanke des philosophirenden Bewußtseyns, sondern auch die Wissenschaft des Glaubens als der wissenschaftliche Beweis für die Existenz Gottes ist diese Möglichkeit selbst, weßhalb das Bewußtseyn vermittelst derselben diese Möglichkeit für den Begriff nimmt, und denselben für das höchste Wesen erklärt, das über alles zu denken sey. Insofern dieses höchste Wesen ein Gedanke des philosophirenden Bewußtseyns ist, ist Gott nur dadurch der höchste Gedanke, daß das Bewußtseyn die Gottheit als solche denkt oder die Möglichkeit Gottes zum höchsten Gedanken macht, hingegen von der andern Seite ist dieser höchste Gedanke, eben weil er der Höchste und für das Bewußtseyn der Höchste ist, über das Bewußtseyn hinaus und als solcher absoluter Gedanke.

Von Seiten des denkenden Bewußtseyns ist Gott als höchstes Wesen abstracter Gedanke, aber von Seiten des höchsten Wesens selbst, für dessen Existenz die Wissenschaft des Glaubens der Beweis ist, absoluter Gedanke, als welchen das philosophirende Bewußtseyn Gott nicht vermittelst bloß subjectiver Gedanken zu denken vermag, sondern nun durch das Negiren derselben und damit durch das Negiren seiner

selbst. Denn in dem Negiren seiner selbst negirt es jeden subjectiven Gedanken, es geht wie über sich selbst auch über sein subjectives Denken der Gottheit als des höchsten Gedankens hinaus, hebt die bloße Subjectivität auf, und damit seine Mangelhaftigkeit, die Gottheit subjectiv aufzufassen.

Indem also nur durch die Entäusserung seiner das Bewußtseyn Gott als absoluten Gedanken weiß, ist Gott selbst der Gedanke für sich, welcher als absoluter alles in sich befaßt, und damit als die Wahrheit der Inhalt ist, der sich mit sich selber erfüllend seine eigene Form und deßhalb das Wissen ist, mit welchem Wissen das philosophirende Bewußtseyn vermittelst seiner Entäusserung identisch das inhaltsvolle Wissen ausmacht, das inhaltslose Wissen ist somit in das inhaltsvolle Wissen übergegangen.

B.

Das inhaltsvolle Wissen.

Indem das inhaltsvolle Wissen aus dem inhaltslosen Wissen resultirt, und das philosophirende Bewußtseyn mit dem sich zur freien Form erhebenden Inhalt identisch ist, ist dasselbe wegen der unmittelbaren Einheit des Inhalts und der Form, ein unmittelbares Denken, das an dem inhaltsvollen Wissen seine Wahrheit hat. Die Vermittlung an und für sich gehört deßhalb nicht so sehr dem philosophirenden Bewußtseyn als dem inhaltsvollen Wissen selbst an, vielmehr leitet dieses als das sich selbst manifestirende Wissen das Bewußtseyn in seinem Beweisen, die Wahrheit zu gewinnen, aber vermittelst derselben gelangt das Bewußtseyn als vermittelt zur Gewißheit seiner selbst.

Das inhaltslose Wissen überhaupt bestand in dem Wissen, daß Gott sey, oder in dem Nicht-Wissen, was Gott in Wahrheit ist, und eben deswegen war es inhaltslos. Denn von Gott nichts anderes zu wissen, als daß Gott existire, so wie daß Gott das höchste Wesen sey, ist das Wenigste, was von Gott gewußt werden kann. Aber durch die Entäusserung des Bewußtseyns hob sich dieses Wissen zum inhaltsvollen Wissen auf, weßhalb nun das philosophirende Bewußtseyn die Existenz Gottes aus dem Begriffe Gottes selbst beweiset, indem es nicht mehr den bloß subjectiven Gedanken für den Begriff nimmt, sondern es ist nun der Begriff in der Form der Allgemeinheit selbst dieser allgemeine Gedanke, aus welchem das Bewußtseyn das Daseyn Gottes zu beweisen sucht.

Dieser allgemeine Gedanke ist nun nicht der mit der Möglichkeit identische Begriff, sondern der Begriff als solcher, der sich aber noch nicht realisirt hat, aber eben weil er der Begriff ist, ist er der sich realisirende. Das Bewußtseyn nimmt deßhalb den allgemeinen Gedanken als den wahren und damit als die Wahrheit, also nicht denselben als in seinem Denken, sondern als allgemeinen Gedanken für sich ausser irgend einer Beziehung auf das Bewußtseyn. Indem derselbe nicht in dem bloß subjectiven Denken des Bewußtseyns und eben so wenig in irgend etwas Anderem Existenz hat, existirt er einzig und allein in ihm selber, und als diese seine Existenz ist der allgemeine Gedanke nicht verschieden von ihm als Begriff, aber als Existenz oder vielmehr als seine Realität ist er seine Bestimmtheit, er selbst hat als diese Bestimmtheit nur Daseyn oder diese seine Bestimmtheit ist sein Daseyn, weßhalb das Bewußtseyn in seinem Beweise vom Daseyn Gottes aus seinem Begriffe das Wesen Gottes und dessen Existenz für eins und dasselbe erklärt.

Hierin ist enthalten, daß Gott von seiner Realität nicht unterschieden und damit nicht ein der Realität überhaupt Jenseitiges ist, aber diese Dieselbigkeit ist noch keineswegs die Manifestation seiner als Realität, wenn auch das philosophirende Bewußtseyn weder das Seyn dem Begriff entgegengesetzt noch dasselbe in den Begriff hineinlegt, um es aus dem Begriffe heraus zu klauben, und es nicht aus demselben herausklauben kann, weil das Seyn als von dem Bewußtseyn in den Begriff hineingelegt sich nicht selbst als Begriff vermittelst seiner selbst manifestirt. Insofern Gott und seine Existenz von dem Bewußtseyn als eins und dasselbe bestimmt wird, hat diese Existenz nicht mehr die Bedeutung des inhaltslosen Wissens, dem in Wahrheit das bloße Daseyn oder die bloße Existenz Gottes angehört, sondern die der Realität oder Objectivität, aber die Realität ist in dieser Dieselbigkeit gleichsam in dem Begriff verflüchtigt oder der Begriff als dasselbe was seine Realität oder Gott als dasselbe was seine Existenz ist noch nicht der manifestirte Begriff, vielmehr ist derselbe erst der sich manifestirende.

Die Identität Gottes und seiner Existenz oder als dasselbe was die Realität ist nur eine formelle. Denn das eins und dasselbe des Wesens und der Existenz Gottes ist nicht eine Identität des Wesens als seiner und der Existenz und die der Existenz als ihrer und des Wesens oder eine gesetzte Identität, welche als Einheit das Wesen und die Existenz als Unterschiedene enthielte als auch mit diesen Unterschiedenen identisch wäre. Deßhalb ist diese Identität als die bloß formelle nicht vermittelte Vermittlung, indem die Dieselbigkeit nicht die Bewegung des allgemeinen Gedankens zu seiner Realität oder Gottes zu seiner Existenz ausdrückt, sondern nur dieses, daß der

allgemeine Gedanke nicht von seiner Realität unterschieden sey. Also Gott als dasselbe was seine Existenz ist nicht seine sich zu seiner Existenz oder zu seiner Realität vermittelnde und vermittelte Vermittlung, weil er ohne alle Negativität das ist was er ist, und deßhalb ist diese Dieselbigkeit der wahrhaften Identität Gottes und seiner Existenz noch unangemessen.

Das Beweisen des Wesens Gottes und seiner Existenz als eines und desselben ist gleichsam nur ein dem Wesen seine Existenz Anweisen, eben deswegen wird nicht in jenem Beweisen von dem Bewußtseyn das Wesen als sich zu seiner Existenz bestimmend aufgezeigt, oder das Bewußtseyn beweiset nicht die Nothwendigkeit des sich zu seiner Existenz nothwendig bestimmenden Wesens, weil es die Besonderheit der Allgemeinheit oder die Existenz, die Realität in dem allgemeinen Gedanken als identisch mit demselben aufgehoben, und deßhalb der allgemeine Gedanke sich nicht selbst als Reales gesetzt hat.

Es führt deßhalb das philosophirende Bewußtseyn den Beweis weiter, indem es diese formelle Identität aufhebt oder vielmehr in derselben das Unterscheiden, deßhalb die Negativität unterscheidet, und näher den allgemeinen Gedanken von der Realität trennt, aber zugleich diese Trennung als eine nichtige darthut. Indem aber der Begriff selbst dieses Unterscheiden ist, unterscheidet das Bewußtseyn das Wesen Gottes von seiner Existenz, oder hebt durch die Nothwendigkeit des aufzuhebenden Unterschiedes diesen Unterschied auf, so daß nun die Einheit Gottes und seiner Existenz durch den aufgehobenen Unterschied vermittelt ist,

In dem Aufzeigen dieser Vermittlung beweiset das

philosophirende Bewußtseyn das Uebergehen des allgemeinen Gedankens in seine Realität oder das Aufheben desselben zu seiner Realität. Indem es in diesem Beweisen die Bewegung Gottes zu seiner Realität ausspricht, erkennt es den Unterschied des Begriffs und der Objectivität als einen sich selbst aufhebenden, aus welcher Vermittlung die Identität Gottes als des Wesens mit seiner Existenz hervorgeht. Wegen des Unterscheidens des Begriffs von seiner Realität und des Aufzeigens dieses Unterschiedes als eines unwahren und nichtigen negirt das Bewußtseyn in der Realität den Begriff, oder der Begriff ist als seine Realität sein Sich-Negiren. Der Begriff hat sich damit als seine Realität manifestirt oder die Realität zu seyn sich bewiesen, aber diese Realität als die Negation des Begriffs ist für das Bewußtseyn noch nicht das Zurückgekommenseyn des Begriffs, die Form ist wohl als Inhalt, aber noch nicht die mit dem Inhalte selbst erfüllte Form.

Es geht deßhalb das Bewußtseyn nun von der Realität oder hinsichtlich des Beweisens von dem Daseyn Gottes aus, und schließt von der Realität auf den Begriff. Dieses Daseyn überhaupt kann auf verschiedene Weise mehr oder weniger vernünftig aufgefaßt werden, aber worauf es hier ankömmt, ist die Vermittlung der Realität mit dem Begriff und damit des Inhalts mit der Form. Denn in dem Schließen von der Realität auf den Begriff ist die Realität das Sich-Negirende, das Bewußtseyn negirt deßhalb in seinem Beweisen das Daseyn und näher Gott als das bloße Daseyn, stellt damit Gott wieder her, so wie der negirte Inhalt als die wiederhergestellte Form die inhaltsvolle Form oder die mit dem Inhalt selbst erfüllte Form ist.

Dieser Beweis besteht nun nicht bloß darin, daß Gott sein Daseyn, der Begriff seine Realität ist, sondern auch daß Gott von seinem Daseyn unterschieden und er selbst dieses Unterscheiden, so die Einheit seiner und seines Daseyns, er selbst als diese Einheit das sein sich Unterscheiden von seinem Daseyn, zugleich in diesem Unterscheiden das diese Einheit seiner in ihm und von ihm Unterschiedenen Bewirkende ist.

Der Begriff ist also durch diese Vermittlung vermittelt und damit die Realität so wie die Identität des Begriffs und der Realität, und indem jedes die Einheit der beiden andern ist, von welchen jedes eben sowohl die Einheit selbst ausmacht, ist diese vermittelte Vermittlung als die inhaltsvolle Form das manifestirte Wissen oder das Wissen des Gedankens.

C.

Das Wissen des Gedankens.

Das Wissen des Gedankens ist nicht ein Wissen des Bewußtseyns von demselben, sondern als das manifestirte Wissen ist der Gedanke selbst als Wissen, oder die inhaltsvolle Form ist dieses Wissen von sich als dem Inhalt, welcher nicht ein Anderes ist als die Form und als mit derselben identisch die Wahrheit ausmacht. Das Wissen des Gedankens ist deßhalb das mit der Wahrheit erfüllte Wissen, die Identität des Begriffs und der Realität als vermittelte Vermittlung ist dieses Wissen als die Einheit seiner als des Begriffs oder des Wissens und seiner als der Realität oder der Wahrheit, damit das mit der Wahrheit identische Wissen.

Das philosophirende Bewußtseyn, welches in seinem Beweisen der Vermittlung der Realität mit dem Begriffe

zum Wissen des Gedankens selbst gekommen ist, beweiset nun, daß jene Vermittlung die Wahrheit überhaupt sey, oder in der Form des Beweisens zeigt es nun das Daseyn Gottes als die Wahrheit selbst auf, damit dasjenige als das Wahre an und für sich, was es zu erlangen strebte. Insofern geht der Glaube und näher die Wissenschaft des Glaubens als der Beweis für das Daseyn Gottes aus der Wissenschaft des Gedankens als die Wahrheit hervor, und das philosophirende Bewußtseyn weiß deßhalb die Wahrheit, indem es dieselbe denkt, als das Wissen und damit als die absolute Gewißheit.

Indem das philosophirende Bewußtseyn denkt, und damit als Denken ist, ist dieses Denken seiner seine Gewißheit, sein Seyn, sein Daseyn oder seine Realität, sein Denken welches es selbst ist, ist sein Seyn, nicht weil es denkt, ist es, sein Seyn ist nicht eine Folge seines Denkens, sondern sein Seyn ist sein Denken und sein Denken sein Seyn, sein Denken ist nicht von seinem Seyn und sein Seyn nicht von seinem Denken zu unterscheiden. Das Denken, indem es Denken ist, ist als das was es selbst ist, Seyn, als Denken ist es als Seyn mit ihm identisch und als Seyn ist es mit ihm identisch als Denken. Als Denken ist es Wissen, und dieses Wissen seiner als des Denkens ist sein Seyn, dieses daß es sich als Denken weiß, und nur als das Denken als nichts anderes, ist es, es ist als Wissen Denken und nur Denken, damit weiß es sich als Denken, und als Denken sich wissend weiß es sich wissend oder weiß es sich gewiß, es ist seine Gewißheit.

Von dieser Gewißheit geht nun das philosophirende Bewußtseyn aus, um zu beweisen, daß der Beweis vom Daseyn Gottes die Wahrheit sey, worin enthalten ist, daß die Wahrheit, um Wahrheit zu seyn, mit der Gewißheit zusammenfallen müße, keine Wahrheit ohne Gewißheit statt finden könne.

Daß das zu Beweisende, nemlich das Daseyn Gottes selbst als Wissen ist, ist schon vollendet, indem dasselbe seinem Begriff nach mit dem Wissen des Gedankens zusammenfällt. Das Daseyn Gottes ist also gewiß, und in der Gewißheit und dem Wissen besteht eben das Daseyn, nur als Wissen ist Gott da, als dieses Wissen weiß er von sich, und eben dieses sein von sich Wissen ist er als Wissen. Das Wissen ist der Begriff, der Begriff von Gott ist also, und weil der Begriff von Gott ist, ist Gott, er als Begriff seiner ist sein Daseyn. In diesem Beweise wird nicht so sehr von dem Begriff Gottes als solchem ausgegangen, als vielmehr von der Realität des Begriffs, das Schließen von dem Begriff Gottes auf sein Daseyn ist nicht ein Folgern seines Daseyns aus seinem Begriff, sondern es wird von dem Seyn oder der Realität des Begriffs auf das Seyn oder das Daseyn Gottes geschlossen, Gott seinem Begriff nach ist, er ist als sein Begriff Realität, deshalb ist Gott. Es kömmt hier alles darauf an, den Begriff Gottes nicht als etwas anders als seine Realität zu denken, nicht die Realität von dem Begriff zu trennen, auch ist die Realität hier nicht die Bestimmtheit des Begriffs, sondern der vermittelte oder der mit der Realität identische Begriff oder das mit der Wahrheit identische Wissen selbst. Es muß deßhalb jenes Schließen vom Begriff Gottes auf sein Daseyn nur als ein formelles oder selbst als etwas ganz Ueberflüssiges betrachtet werden, weil es nur die bloße Form ist, der Inhalt selbst, auf welchen das Schließen diese seine schlechte logische Form anwendet, ist vielmehr seine eigene Form, gegen welche jenes blos verständige und deßhalb unwahre Schließen verschwindet. Denn daß der Inhalt des Beweises selbst seine Form ist, ist seine Wahrheit, und das philosophirende Bewußtseyn nimmt auch die Wahrheit nicht als aus jener Form

des unwahren Schließens entstanden, sondern erklärt den Beweis nur insofern für die Wahrheit, als er die Identität des Begriffs und der Realität, Gottes und seines Daseyns zu seinem Inhalte hat.

So wie jeder Zweifel sich an der Gewißheit des Denkens aufhebt, verschwindet aller Irrthum vor der Identität des Begriffs und seiner Realität als dem mit der Wahrheit identischen Wissen. In dieser Identität bestehen die Unterschiede nemlich der Begriff oder das Wissen und die Realität oder die Wahrheit nicht jeder für sich gegen den andern, sondern nur als diese Identität ihrer, so daß überhaupt nur das als wahr, was in der Gewißheit, und das als gewiß, was in der Wahrheit gegründet ist, erkannt werden muß. Gott ist also das mit der Wahrheit identische Wissen oder die Identität des Begriffs und der Realität, damit die Einheit des Subjectiven und Objectiven, und als diese Einheit sowohl vermittelt als der sich vermittelnde, welche Vermittlung nun von dem philosophirenden Bewußtseyn in der Form des Beweisens oder der vermittelnden Erkenntniß als die Wahrheit erkannt worden ist.

Das denkende Bewußtseyn als die Gewißheit seiner selbst und als das von dieser Gewißheit ausgehende Beweisen des mit der Wahrheit identischen Wissens als der Wahrheit an und für sich, ist in Wahrheit nicht sich selber der Begriff, weil es sich nicht selbst als die Wahrheit zu seinem Inhalte hat, sondern die Wahrheit das mit der Wahrheit identische Wissen ist. Vermittelst der Wahrheit an und für sich ist es nicht diese Wahrheit selbst, damit hat es von dieser Seite seine Gewißheit an dem mit der Wahrheit identischen Wissen, oder die Gewißheit, welche es hat, verschwindet gegen die Wahrheit, die als solche das Wissen ist. Indem aber auch das mit der Wahrheit identische Wissen aus dem Beweisen des denkenden Bewußt-

seyns für dasselbe als die Wahrheit an und für sich hervorgegangen ist, ist das Bewußtseyn von der andern Seite sich dieser vermittelten Erkenntniß bewußt, oder es weiß, daß es die Wahrheit erkannt, und in diesem Wissen besteht seine Gewißheit, wohl die Wahrheit bewiesen zu haben, aber nicht selbst die Wahrheit zu seyn.

Als solches ist das denkende Bewußtseyn, indem es die Gewißheit seiner selbst ist, eine Gewißheit, welche nicht mit der Wahrheit identisch ist, aber weil nun die Wahrheit als ausser demselben vorhanden nicht mehr mit dem denkenden Bewußtseyn als dem die Wahrheit Beweisenden zusammenfällt, ist das Bewußtseyn als die Gewißheit seiner selbst das sich seiner Selbstbewußte und damit für sich das Wissen, das deßhalb als das Sich-Wissen und damit nur seine Gewißheit Wollende sich selbst zum absoluten Zweck und Inhalte hat, so das sich selber Bestimmende, und nicht mehr als Beweisendes zugleich Mittel zum Zweck. Denn als das seiner Selbst Bewußte ist es nicht mehr ein Beweisen der Wahrheit, so daß die Wahrheit das zu Beweisende wäre, sondern, weil es die ihrer selbst gewisse Vernunft ist, ist es als solche, wie es das allein sich selber bestimmende ist, auch das die Wahrheit Bestimmende, oder als diese ihrer selbst gewisse Vernunft beweiset es sich nun als die Wahrheit selbst, indem es die Wahrheit oder deren Existenz nicht als die für sich selber und damit ausser ihm seyende nimmt.

Indem deßhalb die Wahrheit nur einzig und allein eine von der ihrer selbst gewissen Vernunft producirte und gesetzte ist, hat sie nicht in ihr selbst ihren Begriff, sondern hat ihre Existenz in dieser ihrer selbst gewissen Vernunft, aber in dieselbe verloren ist diese Existenz, welche die Wahrheit in der ihrer selbst gewissen Vernunft hat, eine unwahre Existenz der Wahrheit.

Die gegenseitige unmittelbare Entäußerung des göttlichen Wesens zur menschlichen Natur und des mensch-

lichen Geistes zum göttlichen Wesen hat als die mit der Religion des Gedankens identische Wissenschaft des Gedankens und näher als das *Wissen* desselben oder das *manifestirte Wissen*, welches das mit der *Wahrheit erfüllte Wissen* ist, ihre höchste Stufe erreicht. Indem Religion und Wissenschaft *unmittelbar* sich gegenseitig durchdrungen haben, damit das *mit der Wahrheit identische Wissen* diese *Durchdringung* ist, ist dieses Resultat der unmittelbaren gegenseitigen Entäusserung das mit dieser unmittelbaren Entäusserung erfüllte, und deßhalb als das Aufheben der Unmittelbarkeit selbst eine Entäusserung der Wahrheit an und für sich. Aber als solche geht Religion und Wissenschaft in ihre gegenseitige *Entzweiung* über, weil die Wahrheit an und für sich oder das mit der Wahrheit identische Wissen als *entäussert* nicht mehr die *unmittelbare* Einheit der menschlichen Natur und des göttlichen Wesens zu ihrem Inhalte hat, sondern die vermittelte Einheit derselben ein bloßes *Sollen* ist, das sich deßhalb nicht als aufgehobene Vermittlung beweiset. Das *Aufgehobenseyn* der unmittelbaren Einheit der menschlichen Natur und des göttlichen Wesens ist sowohl eine Entzweiung der Religion als auch eine Entzweiung der Wissenschaft, die Religion wie die Wissenschaft ist als das zur Gewißheit des Selbstbewußtseyns als dem seiner selbst gewissen Geist Entäusserte in diese reine Subjectivität verloren, und deßhalb mit sich entzweit ihre unwahre Existenz als dieselbe, aber vermittelst dieser Entzweiung und als diese Entzweiung das *Werden* zur concreten Vermittelung oder dem Aufgehobenseyn der Entzweiung als der Versöhnung, so daß diese Seite des *Vermittelns der Unmittelbarkeit* mit der *concreten Vermittlung* selbst als *nothwendig* und *vernünftig* zu betrachten ist, damit die Religion und die Wissenschaft aus dieser Entzweiung zur *concreten*

Einheit als der mit der Religion identischen Wissenschaft und deßhalb der Wissenschaft als der Wahrheit der Religion an und für sich gelange.

III.

Das mit sich und dem menschlichen Geist entzweite göttliche Wesen und die Manifestation dieser Entzweiung als Religion und Wissenschaft.

Die in die Entzweiung des göttlichen Wesens mit sich selber und dem menschlichen Geist verlorne Wahrheit an und für sich ist als die zu dieser Entzweiung entäusserte der Durchgang durch diese ihre unwahre Existenz, aber als solche die lebendige Bewegung in dieser Entzweiung und als dieselbe. Das mit der Wahrheit identische Wissen ist also die bewegende Seele dieser Entzweiung und damit das Treibende der Verwirklichung derselben, die sich als die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft und die mit derselben identische Wissenschaft u. s. f. darstellt.

Die Vernunftreligion, die Religion der Liebe, die Naturreligion und die Religion der Geschichte in ihrer vernünftigen Entwickelung ist die eine Seite, und die mit diesen Religionsformen identische Wissenschaft des kritisirenden Erkennens, des Wissens, und des absoluten Erkennens die andere Seite dieser manifestirten Entzweiung. Denn als die verwirklichte Entzweiung ist Religion und Wissenschaft jede mit sich selbst und zugleich die Religion mit der Wissenschaft und die Wissenschaft mit der Religion entzweit. Form und Inhalt fallen deßhalb wie in der Religion so auch in der

Wissenschaft auseinander, weil die inhaltsvolle Form in derselben verloren ist, aber in diesem Verluste ihrer selbst ist sie das Formbestimmende und als solches das diese verwirklichte Entzweiung gegen ihre Wahrheit nemlich die Versöhnung, welche sich uns als die Religion des Geistes und die mit derselben identische Wissenschaft des absoluten Wissens ergeben wird, als unwahr Manifestirende, indem sie als Formbestimmendes das Aufheben dieser Entzweiung ist, und das Vernünftige in der Entwickelung dieser Religionsgestalten und der denselben entsprechenden Wissenschaft eben dieses in dieser Religion und dieser Wissenschaft verlorne mit der Wahrheit identische Wissen ausmacht.

Indem diese Entzweiung als Diremtion sich in ihre beiden Seiten, nemlich Religion und Wissenschaft verwirklicht, betrachten wir

1) die Seite der Religion, welche sich als die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, der Liebe, der Naturreligion und der Religion der Geschichte darstellt, und
2) die Seite der Wissenschaft als die Wissenschaft des kritisirenden Erkennens, des Wissens, und des absoluten Erkennens.

1.

Die Religion.

Insofern die Religion eine Verwirklichung des mit sich und dem menschlichen Geist entzweiten göttlichen Wesens, also das göttliche Wesen nicht der absolute Geist selbst ist, geht diese Religion aus der Entzweiung des menschlichen Geistes mit sich hervor, oder ist das aus dieser Entzweiung Resultirende

und als solches der selbstbewußten Vernunft angehörig

A. die ihrer selbst gewisse Vernunft und die Religion innerhalb der Grenzen derselben, welche

B. in das seelige Wissen und die Religion der Liebe oder des seeligen Lebens übergeht, und

C. als intellectuelles Anschauen und die Naturreligion und die Religion der Geschichte offenbar wird.

A.

Die ihrer selbst gewisse Vernunft und die Religion innerhalb der Grenzen derselben.

Die Form, welche die ihrer selbst gewisse Vernunft hat, ist das vernünftige Selbstbewußtseyn, Ich als Wissen, welches als die unendliche Beziehung seiner auf sich das Freie ist, als das sich seiner selbst gewisse ist es sich selber die Wahrheit, und deßhalb als das Alles aus sich selbst Bestimmende verschmäht es jeden gegebenen Stoff, wie es das Wissen ist, ist es das Wollen, was es will, weiß es, und was es weiß, will es, aber dieses Wollen und Wissen ist es nur in der Form der Einzelheit, es ist nur dieses Wissen und dieses Wollen, nicht ist es als Wissen und Wollen das die absolute Wahrheit Wissen und damit die Wahrheit selbst, sondern indem es sich als das Wahre weiß, ist es

a. als die ihrer selbst gewisse Vernunft das vernünftige Selbstbewußtseyn, welches deßhalb als das die absolute Wahrheit mißkennende

b. der Religion ihre Grenzen anweiset, die darum Vernunftreligion ist.

a.

Die ihrer selbst gewisse Vernunft.

Es kann die Vernunft der Begriff des Geistes genannt werden, ohne daß hiemit ausgesagt ist, die Vernunft als solche sey von dem Geist verschieden. Als der Begriff des Geistes ist die Vernunft noch nicht der Geist selbst, wenn die Vernunft auch wegen ihrer Form, nemlich der Einzelheit, den Schein hat, als sey sie mit dem Geist identisch, denn die Vernunft ist nur durch diese ihre Form, welche als absolute Bestimmtheit die sich unendlich auf sich beziehende Einzelheit ist, die freie, die Gestalt ihrer Gewißheit, das sich selbst zu seinem Inhalte habende und deßhalb seiner selbst gewisse Ich, das als das Esselbstseyn oder sein eignes Seyn durchaus nichts anerkennt, als was es selbst ist, weil es sonst nichts unterscheidet, als nur sich, und deßhalb nichts anders, als nur sich selbst haben kann.

Die ihrer selbst gewisse Vernunft ist also das nur sich habende Wissen, die sich unendlich auf sich beziehende Form, das was sie weiß, ist sie selbst, aber dieses Unterscheiden ihrer ist noch keine weitere Realisirung derselben, sondern nur die Allgemeinheit, deren Form als die Einzelheit das Wissen ist. Vermittelst dieser Form ist sie die ihrer selbst gewisse Vernunft, und indem sie nur diese Form als vernünftiges Selbstbewußtseyn hat, ist sie, diese Form ist ihr Seyn, ohne dieselbe wäre sie eine blos abstracte Allgemeinheit, und deßhalb kann sie nicht als eine unbestimmte Allgemeinheit aufgefaßt werden.

In der Form der Gewißheit ihrer selbst hat die Vernunft als Selbstbewußtseyn nicht ein Andres ihr gegenüber, sondern bringt ihre eigene Welt hervor. In der Form des Gefühls hatte der Geist nur als Gefühl, so wie in der sinnlichen Wahrheit als Glaube und in der gedachten als Gedanke Realität, hingegen in dieser

Form ist seine Realität das Wissen. Das Wissen als das durch den Glauben und den Gedanken vermittelte Gefühl ist als solches die Wiederherstellung des Gefühls, welches Gefühl durch jene Vermittlung sich nun als Wissen offenbar ist. Nicht hat damit das vernünftige Selbstbewußtseyn die Wahrheit ausserhalb seiner, wie das glaubende Bewußtseyn den Glauben, und das denkende Bewußtseyn den Gedanken als die Wahrheit, sondern die Wahrheit in ihm selber, wie das fühlende Ich, aber nicht wie dieses fühlt es, sondern weiß es dieselbe. Wie das fühlende Ich als höchstes Gefühl sich selbst als die Wahrheit fühlte, so weiß nun das vernünftige Selbstbewußtseyn, daß es selbst die Wahrheit ist, denn weil es sich selber die Realität ist, fällt das Daseyn der Wahrheit in die ihrer selbst gewisse Vernunft. Es kann deßhalb gesagt werden, daß die Wahrheit als vernünftiges Selbstbewußtseyn oder Wissen in das äußerliche Daseyn herausgetreten sey, aber dieses ist selbst Wissen. Indem also die Wahrheit als Wissen da ist, ist sie nicht mehr eine gefühlte, geglaubte und gedachte Wahrheit, sondern eine gewußte, nicht ein innerlich Verschlossenes, wie im Gefühl und deshalb ein Unfreies, sondern als das Unterscheiden ihrer das freie Daseyn, welche das Wissen ist.

Das vernünftige Selbstbewußtseyn als mit der Wahrheit identisch ist in sich selbst das Unendliche und Freie, indem es nicht die Wahrheit als seine absolute Macht fühlt noch als solche anschaut, glaubt, oder denkt, sondern als die sich selbst wissende Wahrheit sich selber die Wahrheit ist, und darum jene Schranken überwunden hat. Es hat damit das vernünftige Selbstbewußtseyn als Wissen seine Voraussetzung, nemlich das Gegebenseyn des Inhalts im Gefühl aufgehoben, und indem es sich von derselben befreit hat, bringt es sich selbst als die Wahrheit hervor. In diesem Wissen ist deß-

halb durchaus nur etwas, als es durch dasselbe gesetzt ist, was in demselben vorgefunden wird, ist gewollt und damit gewußt, das Wissen ist so die reine Thätigkeit, und als dieselbe das Aufheben jedes Gegebnen. Alles was das vernünftige Selbstbewußtseyn hervorbringt oder setzt, ist zunächst nur in dieser Form der Einzelheit, weil es die daseyende Form der allgemeinen Vernunft, oder die Form des Wissens, damit das Manifestiren derselben ist. Die ganze von dem vernünftigen Selbstbewußtseyn producirte Welt und der ganze Reichthum dieser Erscheinung ist demnach ein Subjectives, aber deßhalb erkennt das vernünftige Selbstbewußtseyn zunächst nicht ein äusserliches Objectives an, oder vielmehr hat ein solches nicht unmittelbar ausserhalb seiner, nach welchem es auf mannigfaltige Weise bestimmt würde, sondern es ist selbst als dieses Manifestiren der allgemeinen Vernunft die Begriffsform, an welcher jedes Aeusserliche sich aufhebt.

Als die Form der Einzelheit ist das vernünftige Selbstbewußtseyn das Wissen wie auch das Wollen, und das von demselben zu Bestimmende ist eben wegen dieser Form ein Unwahres. Was deßhalb aus der selbstbewußten Vernunft hervorgeht, ist für dieselbe nicht Zweck in sich selbst, oder an und für sich, sondern ein Mittel zum Zweck, welcher Zweck die selbstbewußte Vernunft selber ist. Denn die ihrer selbst gewisse Vernunft ist als unendlich sich auf sich beziehend das Wissen, so daß das Gewußte mit demselben identisch ist, und diese Identität ihre Gewißheit ausmacht. Die Form der ihrer selbst gewissen Vernunft ist als vernünftiges Selbstbewußtseyn nicht nur Wissen überhaupt, sondern das Sich-Wissen, oder es ist in Wahrheit dieses, von sich zu wissen, und indem es, weil es die Form der Vernunft ist, von sich weiß, weiß es von der Vernunft. Nur so als Sich-Wissen ist es das vernünftige Wissen, die

existirende Vernunft, die als solche den Begriff als Selbstbestimmung zu ihrem Gegenstand hat. Das von der Vernunft Wissen des vernünftigen Selbstbewußtseyns besteht deßhalb darin, daß der Begriff, welcher eben die Vernunft selbst ist, für das vernünftige Selbstbewußtseyn vorhanden ist, und von demselben gewollt wird.

Es hat damit das vernünftige Selbstbewußtseyn den Zweck überhaupt, welcher nichts anders als der Begriff und deßhalb die Freiheit ist, der näher darin besteht, den Inhalt der mannigfaltigen Triebe und Neigungen in einer Allgemeinheit zu verflüchtigen, und diese als die Glückseeligkeit zu bestimmen. Indem aber theils wegen der subjectiven Form dem unendlichen Zweck zufälliger Weise Manches nothwendig gegenübertritt und sich gegen denselben als ein Uebel verhält, theils die Glückseeligkeit als die vorgestellte Befriedigung aller Triebe und Neigungen eine blos formelle oder eine nur äußerliche Allgemeinheit ist, geht daraus in Beziehung auf das Uebel und die Realisirung der Glückseeligkeit als einen positiven Zweck die Beschränkung und damit die Endlichkeit des vernünftigen Selbstbewußtseyns hervor. Es ist das vernünftige Selbstbewußtseyn für sich selbst deßhalb diese seine Endlichkeit oder nimmt vielmehr diese seine Schranke als absolut, statt daß die Unmöglichkeit der Befriedigung aller Triebe und Neigungen das Negative ist, oder auch die Triebe und Neigungen an ihnen selbst ihre eigne Unwahrheit sind, gegen welche das vernünftige Selbstbewußtseyn in Wahrheit das Absolute ausmacht. Wegen der vorgestellten Glückseeligkeit als der Befriedigung aller Triebe gelangt es deßhalb nicht selbst zur Beschränkung derselben, also nicht zur concreten Allgemeinheit des Willens, eben deswegen aber auch keineswegs zu seiner wahrhaften Unendlichkeit, weil es diese seine Endlichkeit oder seine Schranke nicht als das Unendliche selbst erfaßt. Es

stellt damit seine Unendlichkeit und Wahrheit ausser sich heraus, und weil es sich auf dieselbe als das unwahre bezieht, ist diese Wahrheit die Religion, deren Inhalt als alles das enthaltend vorgestellt wird, was für das vernünftige Selbstbewußtseyn als solches ein Sollen bleibt.

Es ist nun die verwirklichte Entzweiung des Selbstbewußtseyns zu betrachten, vermittelst welcher die Vernunftreligion ihre Wahrheit hat, und indem diese Entzweiung durch das Bewußtseyn vermittelt ist, stellt sich dieselbe dar

α. als Naturnothwendigkeit und selbstbewußte Freiheit,
β. als Sinnlichkeit und Vernunft, und
γ. als Unseeligkeit und Seeligkeit.

α.

Naturnothwendigkeit und selbstbewußte Freiheit.

Das vernünftige Selbstbewußtseyn als das Wissen ist das absolut Freie, was es weiß, ist seine Freiheit, es selbst ist das Gewußte, damit für es nichts Anderes, als dieses Wissen seiner selbst. Es ist das Fürsichseyn der allgemeinen Vernunft, welches als diese unendliche Beziehung auf sich das Wissen seiner Freiheit ist und damit sich selbst zum Inhalte hat. So ist es das Schrankenlose, weil die Vernunft überhaupt nur insofern eine Schranke hat, als sie nicht gewußt wird, aber eben deswegen, weil es jede Schranke in ihm aufgehoben, hat es die Schranke ausserhalb seiner, welches Negative als solches eine äusserliche Realität hat.

Dieses Andere oder dieses Negative der Vernunft ist als das ausser sich gekommene Seyn derselben

die Natur als das Ansich, gegen welches das vernünftige Selbstbewußtseyn das Fürsich ist. Als jenes Ansich ist die Natur das gegen die Vernunft für sich bestehende Seyn, damit in ihr und als sie selbst für sich, welches ihr Fürsichseyn mit ihrem Ansichseyn zusammenfällt, gegen das vernünftige Selbstbewußtseyn; wie dieses als das Fürsich das Schrankenlose ist, ist die Natur das Schrankenlose als das Ansich. Aber als Ansich ist die Natur, eben weil sie nur das Ansich ist, ein Seyn für Andres, und das für welches sie ist, ist nicht das vernünftige Selbstbewußtseyn als solches oder als diese Form des Wissens die Vernunft, weil dasselbe als das Fürsich die Freiheit ist, und als das Wissen derselben sich selbst zum Inhalte hat, damit für es kein Anderes ist, als es selbst.

Es scheint, als bestehe das Ansich und das Fürsich, die Natur und das vernünftige Selbstbewußtseyn, jedes für sich, ohne irgend eine Beziehung des einen auf das andere, aber dieses zeigt sich sogleich als ein Nichtiges, weil das Negative dieses ist, sich aufzuheben, oder seine Natur diese, nur durch die Schranke das zu seyn, was es ist. Hingegen hier die Natur als das Ansich, das Negative hat nur eine Schranke, indem sie Seyn für Andres ist, und sie ist für Andres, weil ihr Fürsichseyn gegen das vernünftige Selbstbewußtseyn ihr Ansich ist, sie ist damit nicht wie das vernünftige Selbstbewußtseyn ein Subjectives, sondern ein Objectives, als ein äußerliches Daseyn, nicht ist ihr Daseyn das Wissen wie das der Vernunft, sondern sie hat das Wissen ausserhalb ihrer, und ist ebendeswegen für das Wissen, das Wissen ist das, für welches die Natur ist. Aber dieses Wissen, für welches etwas Andres, als es selbst ist, ist, weiß von diesem Andern oder ist das von diesem Andern Wissen, welches Andre, wie das Wissen, freie Selbstständigkeit hat, und als solches ist das Wissen nicht nur ein

von sich Wissen sondern indem es von sich weiß, ist mit diesem Wissen seiner von sich jenes Wissen von dem Andern verbunden. Dieses Wissen von sich wissend bezieht sich zugleich auf das Andre, von welchem es weiß, und als dieses sich Beziehen auf das Andre ist es nicht das Aufgehobenseyn desselben, sondern es steht in Beziehung auf das Andre in einem Verhältniß. Es ist somit ein relatives Wissen, und deßhalb nicht das Wissen als die Freiheit, oder es ist dieses Wissen nicht das Wissen des vernünftigen Selbstbewußtseyns als der Begriffsform der allgemeinen Vernunft, sondern das des vernünftigen Selbstbewußtseyns, welches als solches zugleich Bewußtseyn ist.

Auf diese Weise ist das vernünftige Selbstbewußtseyn ein gedoppeltes Wissen, nämlich ein Wissen, das die Natur als ein äusserliches Daseyn und als ein absolut selbstständiges Objectives weiß, und ein Wissen, das sich selbst als die absolute Freiheit gegenständlich ist. Zunächst aber hat die Natur an dem sie wissenden Bewußtseyn ihre Schranke, oder hat dieselbe durch die Form des Bewußtseyns. Denn als das Ansich ist die Natur für das Bewußtseyn, weil das Bewußtseyn als das Fürsich die Wahrheit des Ansich als des Seyn für Andres ist, aber wegen der Freiheit des Wissens überhaupt ist die Natur eben so frei an sich, und damit selbstständig. Durch die Vermittlung des Bewußtseyns, für welches die Natur ist, ist dieselbe zugleich ein Andres für das vernünftige Selbstbewußtseyn, so daß dieses die Natur als nothwendig weiß, welche Nothwendigkeit sich aber an der Freiheit des Selbstbewußtseyns aufhebt. Jemehr das Selbstbewußtseyn die Natur als die Nothwendigkeit weiß, desto mehr weiß es sich selbst als die Freiheit, wie es sich selbst als das Wissen und Wollen gegenständlich ist, weiß es die Natur als das Unbewußte und Willenslose. In seiner Freiheit weiß es die Natur

als das Thatlose und sich als das Thätige, die Natur als eine vorgefundene Welt, sich als das seine eigne Welt hervorbringende, deßhalb die Natur als ein Andres, Unfreies, das darum der wahren Selbstständigkeit entbehrt, nicht ist die Natur auf dieselbe Weise für das vernünftige Selbstbewußtseyn, als sie für das bloße Bewußtseyn ist, nämlich als ein äusserliches selbstständiges Daseyn, sondern als ein Objectives, das ebensosehr unselbstständig ist. Dem vernünftigen Selbstbewußtseyn ist darum die Natur zugleich unselbstständig, weil sie für es nur ein Objectives und damit Gegebenes ist, deßhalb eine äussere Nothwendigkeit, welche es durch die Vermittlung des Bewußtseyns ihm selbst als ein freies Daseyn gegenüber hat, aber zugleich ist es selbst als das Wissen der Freiheit das Bewußtseyn, welches als das wahrnehmende die Natur als ein Fremdes und Unbegriffenes weiß, die ebensosehr für sich ihr immanentes Leben hat und an sich dasselbe manifestirt, als das vernünftige Selbstbewußtseyn seine eigne Welt producirt. Ohne die Vermittlung des Bewußtseyns wäre die Natur und das vernünftige Selbstbewußtseyn ausser irgend einer Beziehung des einen auf das andre, aber eben wegen dieser Vermittlung ist die Natur für das Selbstbewußtseyn, es als das Freie bezieht sich auf die Natur als das Nothwendige, es als das Fürsich auf dieselbe als das Ansich, welches aber gleichgültig sich gegen seine Schranke verhält, weil die Natur als die ausser sich gekommene Vernunft sich nicht als das Fürsich zu manifestiren vermag.

Die Natur ist gegen das freie Selbstbewußtseyn das Nothwendige, und das Wissen des Selbstbewußtseyns als des freien und der Natur als der nothwendigen ist die Beziehung des Selbstbewußtseyns auf die Natur. Das Selbstbewußtseyn verwirklicht in seiner That sein Wesen oder das Vernünftige überhaupt, und ist in diesem seinem Thun, in diesem seinem Wissen und

Wollen das Freie, aber diese Verwirklichung seines Handelns ist das von diesem einzelnen vernünftigen Selbstbewußtseyn Realisirte, damit verwirklicht es sich zugleich als dieses einzelne vernünftige Selbstbewußtseyn und tritt so als das Freie mit dem Nothwendigen in Verbindung, weil der Zweck des Handelns die Realität der Freiheit, diese aber als die äusserlich gewordene oder verwirklichte That die Nothwendigkeit ist. Sich als das Freie wissend ist das vernünftige Selbstbewußtseyn in seinem Thun das freie und damit das Bewußtseyn seiner Handlung und der Verwirklichung derselben, aber als solches zugleich das Bewußtseyn, daß es mit dem Nothwendigen sich verbunden hat, und mit dieser spröden Nothwendigkeit in Collision durch die Verwirklichung seiner That und damit seiner selbst gekommen ist. Als Freies sieht es sich mit dem Nothwendigen verunreinigt, darum weil es seine Wesenheit d. h. sein Wissen und Wollen oder seine Freiheit realisirte, und indem es in seinem Thun seine Freiheit genießt, ist das Resultat der Handlung oder die realisirte That selbst mit der Nothwendigkeit vermittelt. Das Bewußtseyn davon ist das vernünftige Selbstbewußtseyn selber, denn es ist als das freie Wissen und Wollen die Verwirklichung dieser seiner Freiheit, und als solches ist es einzig und allein nur was es ist, aber in diesem seinem Thun tritt es mit der Nothwendigkeit im Gegensatz, so daß es in Beziehung auf dieselbe, ohne welche es nicht ist, weil es zugleich Bewußtseyn ist, sich nicht mit derselben zu versöhnen vermag. So als das Bewußtseyn seines unversöhnten Wesens mit der Nothwendigkeit, welches das vernünftige Selbstbewußtseyn selbst ist, weiß es sich selber mit dieser Naturnothwendigkeit afficirt, oder vielmehr weiß es, daß nicht die Natur ein bloß äusserliches Daseyn hat, sondern dieselbe die Vernunft selbst in äusserlicher Gestalt darstellt, es selbst also als ver-

nünftiges Selbstbewußtseyn zugleich neben seiner Freiheit ein natürliches Daseyn hat, das als nothwendiges Daseyn im Gegensatze seines freien Daseyns, als des Wissens und Wollens, die Sinnlichkeit oder der natürliche Mensch ist.

β.

Sinnlichkeit und Vernunft.

Das vernünftige Selbstbewußtseyn als das freie, hat also die Nothwendigkeit überhaupt nicht nur als Andres außerhalb seiner, sondern als sein Andres an ihm selber; als das Freie ist es zugleich mit dem Nothwendigen oder mit der Natürlichkeit und Sinnlichkeit afficirt, es hat seinen Gegensatz als eine seyende Nothwendigkeit in ihm selbst, welche deßhalb als die Natürlichkeit seine eigene ist, ein für sich gewordenes Ansich gegen die Freiheit des Selbstbewußtseyns, eine innere Nothwendigkeit, welche es eben sowohl anzuerkennen gezwungen ist, als es sich selbst als frei weiß. Durch diese Anerkennung seines natürlichen Daseyns, das als die für sich seyende Natürlichkeit gegen die Freiheit des vernünftigen Selbstbewußtseyns sinnliche Begierden und Triebe sind, mit welchen das vernünftige Selbstbewußtseyn zu kämpfen hat, weiß es diese seine nothwendig natürliche Bestimmtheit als eins mit ihm selber, es selbst ist das Bewußtseyn, daß es ohne diese Nothwendigkeit nicht das Freie seyn könnte, und indem es das Freie ist, es zugleich das Nothwendige seyn muß, sein Wesen also darin besteht, als die Freiheit seiner zugleich sich als nur Nothwendiges und damit als das in sich und mit sich selber Entzweite zu wissen.

Als reines Wissen und Wollen ist es das ver-

nünftige Selbstbewußtseyn, aber als Bewußtseyn das sinnlich sich Wissende, indem es jenes ist, ist es dieses, und somit die Identität seiner als der Freiheit und seiner als der Nothwendigkeit; sein Thun als das freie kehrt sich nun gegen das Nothwendige, das es selbst ist, es kehrt sich damit zugleich gegen sein eigenes Bewußtseyn. In dieser seiner Identität steht es mit sich selber im Gegensatz, als Freies, mit sich selbst als Nothwendigem und umgekehrt; aber als Freies ist es das vernünftige Selbstbewußtseyn, als Nothwendiges das sinnliche Bewußtseyn, als jenes das Wissen und das Wollen, als dieses das durch seine Natürlichkeit Gebundene.

Als Bewußtseyn weiß es diesen Widerstreit seiner in ihm selbst als sein Wesen, das sowohl als Wahres als auch als Unwahres gewußt wird; als Wahres, weil es durch diesen Widerstreit einzig und allein nur ist, was es ist, als Unwahres, weil dieser Gegensatz seiner in ihm selbst durch die Vernunft zu überwinden ist.

Das Selbstbewußtseyn ist deßhalb nur in so fern das vernünftige und freie, als es den Gegensatz seiner in ihm selbst aufzuheben strebt, und die Sinnlichkeit zu unterdrücken sucht; aber alsdann würde es sich selbst bekämpfen oder sich gegen sein eigenes Bewußtseyn kehren. Aber es wird stets von der Sinnlichkeit angefochten, und muß sich gegen dieselbe feindlich verhalten, ist also gezwungen, sich gegen sie und damit gegen sich selbst zu kehren. Indem es sich also als das Freie beweisen will, zeigt es sich vielmehr als das Unfreie, aber als das Freie ist es in seinem Handeln, weil es weiß, was es will, sein eignes Gesetz, das es über sein selbstbewußtes Wesen erhebt, und durch die Verwirklichung dieses seines Gesetzes die Versöhnung seiner mit sich zu erreichen strebt, welche es nie als die selbstbe-

wußte Einheit der Vernunft und der Sinnlichkeit gewinnen kann.

γ.

Unseligkeit und Seligkeit.

In dem Streben, vermittelst seines Wissens und Wollens die Versöhnung durch die Verwirklichung seines eignen Gesetzes zu gewinnen, ist das vernünftige Selbstbewußtseyn in der Realisirung dieses seines Gesetzes das selige, aber durch dieses sein Gesetz, nach seinem Wissen und Wollen zu handeln, schiebt das vernünftige Selbstbewußtseyn die wirkliche Nothwendigkeit als eine Natürlichkeit von sich in das Handeln hinein, so daß es in seinem Handeln sein Gesetz und damit seine Freiheit in der Nothwendigkeit zu realisiren versucht.

Es besteht also die Nothwendigkeit nicht mehr für sich gegen die Freiheit, sondern sie ist die Wirklichkeit selbst, in der das Handeln überhaupt Realität hat, aber weil die Freiheit so als nur Nothwendiges da ist, hat das Gesetz und das Handeln eine unfreie Wirklichkeit, die dem freien Wissen und Wollen des handelnden Selbstbewußtseyns widerspricht. Von dieser Seite ist es das unselige, und diese Entzweiung ist eine unendlich höhere, als die der selbstbewußten Freiheit mit der Naturnothwendigkeit, und die der Sinnlichkeit mit der Vernunft, weil sie die Freiheit selbst als die Nothwendigkeit und damit die Seligkeit als die Unseligkeit darstellt.

Das Gesetz, das durch seine Verwirklichung für das handelnde Selbstbewußtseyn als äußerliches Daseyn erst wirklich ist, ist als solches in die Aeußerlichkeit gleichsam herabgezogen, statt das einfache Wesen der selbstbewußten Vernunft zu seyn, ist es vielmehr ein Vielfa-

ches, das sich dem vernünftigen Selbstbewußtseyn als eine Mannigfaltigkeit von Gesetzen aufdringt, welche, weil sie Gesetze sind, in das reine Wissen und Wollen von der selbstbewußten Vernunft aufgenommen werden, und dadurch den Werth reiner Wesenheiten an und für sich für das handelnde Selbstbewußtseyn erhalten. Damit ist denn die wirkliche Nothwendigkeit zur Freiheit des Wissens und Wollens, die Unseligkeit selbst zur Seligkeit erhoben; hingegen diese Unseligkeit als die Vielheit der Gesetze, welche nicht mehr ein Seyn der äusserlichen Natur ist, nicht ein natürliches Seyn an dem vernünftigen Selbstbewußtseyn, sondern ein Seyn, das kein Daseyn, keine Existenz, vielmehr das Seyn der Freiheit selbst und deßhalb des Wissens und Wollens des vernünftigen Selbstbewußtseyns ist, weiß dasselbe, indem es dieses durch sein Handeln erfährt, jene Gesetze als seine eigne Wesenheiten, oder als sein Wesen, das es selbst ist.

Indem das vernünftige Selbstbewußtseyn die Vielheit der Gesetze in dem Gesetz als solchem verflüchtigt, hebt es diese Vielheit und damit die Unseligkeit auf, aber durch die Verwirklichung jenes Gesetzes, das stets als das Wissen und Wollen vom handelnden Selbstbewußtseyn verwirklicht wird und verwirklicht werden muß, zeigt sich die Vielheit der Gesetze eben so sehr als nicht aufgehoben.

Es begegnen also dem Selbstbewußtseyn in seinem Handeln eben so sehr die mannigfaltigen Gesetze, als es stets von der Sinnlichkeit angefochten wurde, hat aber jene nicht als eine Nothwendigkeit an ihm, wie die sinnliche Natur, sondern in ihm selbst, als dem Wissen und Wollen, das als solches hingegen nur das eine Gesetz als sein Wesen weiß, und doch zugleich dieses sein Gesetz als eine Vielheit von Gesetzen wissen muß. So ist es, indem es freies Wissen und Wollen ist, ein nothwendiges Wissen und Wollen, und dieses, daß es die Nothwendig-

keit als die Natur und die Sinnlichkeit selbst als die Freiheit wissen muß, und dieses Müssen es selbst ist, ist die innerste Zerreißung des Selbstbewußtseyns, das wissende Bewußtseyn seiner Nichtigkeit als des freien Wissens und Wollens überhaupt.

Als solches weiß es sich als das Unseligste und als das seiner Freiheit Unwürdige, indem es in seinem Wissen und Wollen und damit in seinem Thun seine wirkliche Freiheit nicht erkennt, sondern dieses sein wirkliches Thun in ein Jenseits und Dissseits, in eine der Freiheit gegenüber stehende Nothwendigkeit und der Nothwendigkeit gegenüber stehende Freiheit trennt oder scheidet, als auch den Gegensatz seiner in ihm selbst, so wie sein Handeln nicht als seine eigne Verwirklichung auffaßt. In dieser seiner Unseligkeit weiß es sich, sein Wissen und Wollen als das Nichtige, oder daß dieses sein Wissen und Wollen nicht die absolute Freiheit sey; aber als das Unselige sich wissend, ist es zugleich das Wissen von der absoluten Seligkeit, welches, da es nicht selbst diese Seligkeit ist, als ein Jenseits weiß, auf das es als das Unselige sich bezieht. Dieses Beziehen seiner als des Nichtigen auf ein absolut seliges Wesen, das es als das vorstellt, was es selbst zu seyn wähnte, ist das Aufstellen der Religion als einer Vernunftreligion, durch welche nun das erreicht werden soll, was für das vernünftige Selbstbewußtseyn sich als unerreichbar ergeben hat.

b.

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Indem die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft aus dem vernünftigen

Selbstbewußtseyn hervorgeht, zeigt sich in derselben der Begriff des vernünftigen Selbstbewußtseyns enthalten, oder die verwirklichte Entzweiung der ihrer selbst gewissen Vernunft ist das die Vernunftreligion Realisirende. Weil die Vernunftreligion deßhalb die Entzweiung zu ihrem Inhalte hat, zeigt sich derselbe

α. als die moralisch vollkommene Menschheit, und der höchst moralische Mensch,

β. als Glückseligkeit und Unsterblichkeit, und

γ. als das unselige Selbstbewußtseyn und das selige Wesen.

α.

Die moralisch vollkommene Menschheit und der höchst moralische Mensch.

Zunächst war das vernünftige Selbstbewußtseyn als das Wissen und Wollen das Freie, das der Natur als dem Nothwendigen gegenüber seine Welt hervor brachte, und die Natur als ein gegen es gleichgültiges Daseyn wußte. Aber durch seine That als das mit seinem Wissen und Wollen Identische sah es sich selbst mit der Natur und der äusserlichen Nothwendigkeit in Zwiespalt, weil es seine Wesenheit verwirklichend diese Verwirklichung nicht als seine Freiheit selbst erkannte.

Diese seine Entzweiung als des Freien mit dem Nothwendigen soll nun in der Religion dadurch zur Versöhnung werden, daß in derselben das einzelne vernünftige Selbstbewußtseyn sich zu einer blos formellen Allgemeinheit erweitere, nemlich das ganze Menschengeschlecht als die vielen einzelnen Vernünftigen die höchst moralische Vollkommenheit verwirkliche. Dieses rein formelle Gemeinsame soll sich aber in eine concrete Allgemeinheit verkehren, indem die Nothwendigkeit gefordert wird, daß die gesammte Menschheit sich als ein ethisches Gemeinwesen constituire, und

auf diese Weise zum Begriffe eines Volkes Gottes unter moralischen Gesetzen gelange.

Der religiöse Endzweck ist deßhalb die gesammte Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit, welche aber nur durch die That und die Freiheit erreichbar ist; aber das Wissen und Wollen und damit das Thun gehört einzig und allein dem einzelnen vernünftigen Selbstbewußtseyn oder der freien Individualität als solcher an. Durch die Constituirung des gesammten Menschengeschlechtes zu einem ethischen Gemeinwesen würde vielmehr das Wissen und Wollen des vernünftigen Selbstbewußtseyns und damit die Freiheit selbst aufgehoben; wie in der Entzweiung des vernünftigen Selbstbewußtseyns mit der Natur diese als ein äusserliches Daseyn, wäre nun dieses ethische Gemeinwesen die dem vernünftigen Selbstbewußtseyn als dem Freien entgegengesetzte Nothwendigkeit. Weil nun aber zur Realisirung der höchst moralischen Vollkommenheit ein solches ethisches Gemeinwesen als durchaus nothwendig gefordert ist, hingegen zugleich die Freiheit als das Wissen und Wollen die selbstbewußte Vernunft ist, wird nun diese zu verwirklichende höchst moralische Vollkommenheit als eine freie Individualität fingirt, die als der höchst moralische Mensch der sich in sich selbst bestimmende freie Wille sey, welcher Wille dem ethischen Gemeinwesen abgeht, weil es als solches nicht schon die That selbst ist, sondern erst zum Handeln kommen soll, und damit statt der Freiheit die bloße Nothwendigkeit ist.

Wenn diese fingirte Individualität auch als das Göttliche selbst aufgestellt wird, so ist sie doch nicht als solches zu nehmen, zu der sich das göttliche Wesen selbst bestimmt habe, sondern nur als der Gott wohlgefällige höchst moralische Mensch. Von der andern Seite ist aber auch diese Individualität nicht das

vernünftige Selbstbewußtseyn, sondern nur eine Fiction desselben. Es hat damit das vernünftige Selbstbewußtseyn sein Wissen und Wollen, seine Freiheit und sein Thun, und so sein eignes Wesen oder sich selbst in dieser bloßen Vorstellung gleichsam verwirklicht, so daß es mit dieser vorgestellten Fiction seiner selbst zusammenfällt. Deßhalb wird der höchst moralischen Vollkommenheit des Menschengeschlechts als der Nothwendigkeit diese vorgestellte und damit unwirkliche Individualität als ein Musterbild vorgehalten, das als freie Individualität der Welt Sünde trägt, welcher eben, weil diese Freiheit nicht die That selbst und damit eine vorgestellte Freiheit ist, ein sogenanntes Urbild, welches das vernünftige Selbstbewußtseyn selbst ist, untergeschoben wird, von welcher zu realisirenden höchst moralischen Vollkommenheit und dem höchst moralischen Menschen dann zuletzt das vernünftige Selbstbewußtseyn eingesteht, daß beides zusammen das Object eines seligmachenden Glaubens sey, welcher mit einem Gott wohlgefälligen Wandel identisch müsse betrachtet werden. So wird denn der letzte Endzweck der Welt von dem vernünftigen Selbstbewußtseyn in einen Glauben, d. h. in die reine Unbestimmtheit und in die bloße Vorstellung hinausverstellt, der denn auch mit Recht diese bloße Fiction angehört.

β.

Glückseligkeit und Unsterblichkeit.

Das vernünftige Selbstbewußtseyn, als das Freie, hatte nicht nur die Nothwendigkeit als ein äusserliches Daseyn der Natur ausserhalb seiner, sondern auch dieselbe als sein Andres an ihm selber. Als solches war es mit der seyenden Nothwendigkeit als seiner eigenen Natürlichkeit

identisch, und zugleich das Bewußtseyn seiner, als des Freien mit sich, als dem Nothwendigen, Entzweiten.

Als diese selbstbewußte Einheit seiner als der Vernunft und der Sinnlichkeit, welche auf diesem Standpunkte das Wesen des vernünftigen Selbstbewußtseyns ist, sucht dasselbe diese seine Entzweiung seiner in ihm selber in der Religion dadurch aufzuheben, daß es die Glückseligkeit als das letzte Ziel des moralisch Handelnden aufstellt. Indem nun die Glückseligkeit der Endzweck des vernünftigen Selbstbewußtseyns in der Vernunftreligion ist, muß dieselbe als die Bestimmtheit der moralischen Vollkommenheit erkannt werden. Es soll hiermit das Moment der Nothwendigkeit aufgehoben, oder vielmehr die natürliche Sinnlichkeit überwunden seyn, wenn das vernünftige Selbstbewußtseyn die Glückseligkeit, auf welche es nicht verzichten kann, weil es das Freie überhaupt ist, erlangt hätte. Aber es kann die Glückseligkeit nur als Einzelnes wollen, weßhalb die Glückseligkeit der moralischen Vollkommenheit des gesammten Menschengeschlechts in Wahrheit mehr entgegen ist, als dieselbe fördert.

Indem das vernünftige Selbstbewußtseyn das Bewußtseyn hat, als die Einheit seiner als des Freien und der sinnlichen Natürlichkeit als des Nothwendigen mit sich selber entzweit zu seyn, kann es weder glückselig seyn oder schon die Glückseligkeit erlangt haben, noch ist es die Glückseligkeit überhaupt zu fordern berechtigt, vielmehr ist es als das Bewußtseyn seiner gebrochenen Wesenheit das unglückselige, und darum das Gegentheil seines absoluten Endzwecks, damit diese Entzweiung seiner mit sich.

Als dieser existirende Widerspruch seiner mit sich in ihm selber kann das vernünftige Selbstbewußtseyn nicht nur die Glückseligkeit nicht erlangen, sondern auch durchaus nicht wollen, denn es würde damit ein Unver-

dientes empfangen haben. Auch muß es durch sein Thun und Handeln selbst die Glückseligkeit gewinnen, weil es keine andere Glückseligkeit wollen und gelten lassen kann, als diejenige ist, welche es sich selber zu verdanken hat. In so fern also das vernünftige Selbstbewußtseyn als das Freie die natürliche Sinnlichkeit als sein Andres an ihm selbst hat, kann es die Glückseligkeit nicht wollen, aber indem es zugleich nichts anders will und zu erreichen strebt als die Glückseligkeit, und es dieselbe als ein Jenseits ihm gegenüber hat, ist seine nothwendige Forderung Unsterblichkeit, um doch einmal, wenn auch nicht hier in diesem unglückseligen Leben, der Glückseligkeit theilhaftig zu werden.

Das vernünftige Selbstbewußtseyn nun, indem es an die Glückseligkeit und an die Unsterblichkeit nur glauben kann, weil es seine Freiheit nicht begreifft, stellt so sein Wissen und Wollen und damit seine Freiheit, also sich selbst ausser sich hinaus in ein vorgestelltes Jenseits, in das es sich selber verliert.

γ.

Das unselige Selbstbewußtseyn und das selige Wesen.

Als die in die Nothwendigkeit verkehrte Freiheit selber war das vernünftige Selbstbewußtseyn die höchste Zerreißung seiner in sich, damit das unselige, das als das Bewußtseyn der reinen Nichtigkeit seiner selbst von einem absoluten seligen Wesen wußte, auf das es sich als das Unwahre bezog.

Dieses absolut selige Wesen, welches als vorgestellte Wahrheit alles das ist, was das vernünftige Selbstbewußtseyn seyn sollte, ist nun dasjenige überhaupt, von welchem das vernünftige Selbstbewußtseyn alles erwartet, und auf welches es einzig und allein hofft. In

diesem seligen Wesen genannt Gott, vereinigt sich darum alle Seligkeit, als welche die Freiheit als aufgehobne Nothwendigkeit und damit Glückseligkeit und Unsterblichkeit Realität hat, und weil deßhalb alle Wahrheit für das vernünftige Selbstbewußtseyn nicht in es selbst, sondern in Gott fällt, muß es sich auf Gott verlassen.

Indem es aber das Bewußtseyn hat, das Unselige selbst zu seyn, ist es als dieses das Disseits und Unwahre, es kann darum nicht wollen, daß es als das Unselige selbst die Seligkeit je erlange, weil ja die absolute Seligkeit Gott selbst ist, und es alsdann nichts weniger wollte, als selbst Gott seyn, und damit die Unseligkeit in die Seligkeit selbst hinein verlegt würde.

Indem es also auf Gott hofft, die Glückseligkeit zu gewinnen, ist dieses Hoffen zugleich ein Verzweifeln an der Glückseligkeit, damit an der Freiheit und Unsterblichkeit, welches alles dem seligen Wesen oder Gott selbst angehört und durchaus nur Realität hat, als es einzig und allein nur in der Gottheit enthalten vorgestellt wird. Damit hat aber die Wahrheit nicht Realität in dem vernünftigen Selbstbewußtseyn, sondern dieses ist gegen Gott das rein Inhaltslose und dem seligen Wesen gegenüber das Unglückselige. In so fern es aber als das Wissen die Wahrheit nicht im bloßen Vorstellen ausser sich haben kann, geht es als solches gegen dasselbe in sich, und erfaßt aus der Vorstellung in sich zurückkommend sich selbst als sein Wissen, wird also gewahr, daß eine ausserhalb seiner selbst seyn sollende Wahrheit, die eben deswegen nicht in ihm ist, nicht die Wahrheit an und für sich seyn kann, und darum es nun selbst als das selige Wissen die Wahrheit ausmacht.

B.

Das selige Wissen und die Religion der Liebe oder des seligen Lebens.

Indem das selige Wissen als das aus der Vorstellung zu sich selber gekommene Selbstbewußtseyn das Bewußtseyn der Vernunftreligion als einer vorgestellten und fingirten Wahrheit hat, ist es seine eigene Wesenheit, oder, daß es die Wesenheit seiner selbst ist, ist für es, sein Fürsichseyn ist sein Wesen. Damit hat es nicht mehr die Wirklichkeit ausserhalb seiner, sondern es ist nun, wie es das Wesen ist, auch die Wirklichkeit selbst, und es erkennt deßhalb nichts an, als nur sich, ist darum als das bloße Anerkennen seiner nur das Sich-selbst-Wissen, aber als solches, indem für es keine andere Wirklichkeit ist, denn es selbst, das Wissen seiner als aller Wahrheit, und als dieses Wissen

a. das selige Wissen, das
b. in der Religion der Liebe oder des seligen Lebens seine Wahrheit hat.

a.

Das selige Wissen.

Das Selbstbewußtseyn, welches sein unendliches Wissen uud Wollen als die absolute Gewißheit anschaut, ist das Bewußtseyn seiner selbst als aller Wahrheit, weil es sowohl seine Wesenheit als seine Wirklichkeit in sich selber vereinigt. Indem es also sich selber die Wahrheit ist, ist sein Thun das allein Wahre, und sein Wissen von sich als dem Handelnden das wahre Wissen, das deßhalb ein seliges Wissen ist. Sein Thun und Lassen, überhaupt sein ganzes Leben ist ein seliges Leben, und als das in sich

selbst Selige weiß es von keiner Unseligkeit oder Unglückseligkeit, weil für es die Nothwendigkeit überhaupt keine Wirklichkeit hat. Vielmehr ist es das Bewußtseyn seiner als der absoluten Gewißheit und damit aller Wahrheit, es ist das Wissen, daß eine Gewißheit und Wahrheit ausserhalb seiner ein Nichtiges ist, und so das selige Genießen, weil es seine Wesenheit und sich selbst als freies Selbstbewußtseyn als die wissende Einheit zum Gegenstande hat; indem es sich selbst genießt, ist es in der Wahrheit, und selbst die Wahrheit ist es seine Wesenheit und damit alle Wesenheit überhaupt. Indem es alles selbst ist, ist dieses sein Esselbstseyn seine Wesenheit, sein Handeln und sein Daseyn; sein Daseyn ist nicht ein anderes, als es selbst ist, mithin ist sein Daseyn nicht von seinem Handeln, und sein Handeln nicht von seiner Wesenheit verschieden, wie es das mit sich selbst Gleiche ist, hat es die Momente der Wahrheit, welche Wahrheit es selber ist, als ununterschiedene. Mit seinem Daseyn identisch kann dieses Daseyn des Selbstbewußtseyns das Prädikat desselben genannt werden, weil es als die Gewißheit seiner das Wissen dieses seines Daseyns als der absoluten Gewißheit ist, oder auch das Selbstbewußtseyn ist dieses Urtheil, welches darum das Daseyn nicht als ein Aeusserliches verwirklicht, sondern als die absolute Unbestimmtheit mit ihm selbst identisch weiß, und als solches zunächst

α. das Selbstschauen ist, welches sich
β. zum Selbstwollen aufhebt, und
γ. sich als die Selbstsucht offenbar wird.

α.

Das Selbstschauen.

Das reine Selbstbewußtseyn als das selige Wissen weiß nur von sich als aller Wahrheit, und indem für es nichts anders da ist, als es selbst, ist die Totalität

seines Daseyns demselben gegenständlich, und als solches nicht ein thätiges Wissen und Wollen, wie die ihrer selbst gewisse Vernunft, sondern ein reines Beschauen seiner selbst oder das Selbstschauen. Indem es nicht irgend einen Endzweck hat, sondern es selbst dieser Endzweck ist, welcher, weil derselbe kein Jenseits ist, und damit das reine Selbstbewußtseyn selber, nicht erst erreicht werden soll, schaut es zunächst sich selbst als diese Wahrheit, ausser welcher keine Wahrheit ist. Das Selbstschauen ist als die Form der Unmittelbarkeit das sich gegenständliche Schauen, und das Selbstbewußtseyn ist in diesem Schauen die absolute Gewißheit, daß die Wahrheit und damit es selbst nur geschaut werden könne.

In seinem Selbstschauen ist das Selbstbewußtseyn das Selige; indem es sich schaut, schaut es die Wahrheit und damit die Seligkeit, und ist als das Bewußtseyn seiner als des seligen die Gewißheit, nichts Unseliges zu schauen, überhaupt von keiner Unseligkeit zu wissen. Das ganze Thun des Selbstbewußtseyns besteht in dem Schauen seiner selbst als aller Wahrheit, es ist somit die Wahrheit wie das Wissen, daß es die Wahrheit ist, und so stets sich gegenständ ich als die schauende Seligkeit ist das ganze Leben als Selbstschauen eine immerwährende und schauende Betrachtung der Reinheit und Fehllosigkeit des in sich seligen Bewußtseyns. Sein Thun ist als Selbstschauen das selige Genießen seiner selbst und dieser Genuß das Laben an die em seinem Thun, das, indem es die Form der Unmittelbarkeit hat, gewußt wird. Als solches wird es aber auch gewollt, das Selbstschauen als vermitteltes Unmittelbare ist schon an sich das Selbstwollen.

β.

Das Selbstwollen.

Indem das Selbstbewußtseyn die Wahrheit und näher sich als die Wahrheit weiß, kann es durchaus nichts anders wollen, als sich selbst. Denn wie sein Wissen, die Wahrheit zu seyn, darin besteht, sein Selbst als das Absolute zu wissen und sich als solches zu schauen, so sein Wollen darin, sich oder sein Selbst als das Absolute zu wollen, indem es das Absolute will, will es nur sich, und in diesem Sichwollen besteht das Selbstwollen. Aber indem es sich will, ist dieses Wollen nicht das Genießen seiner selbst, wie das Selbstschauen, sondern dieses Wollen ist ein Sollen, weil es in dem Wollen sich nicht gegenständlich wird, oder die Form der Unmittelbarkeit, welche das Selbstschauen ist, ist das dem Selbstwollen Gegenständliche. Indem es sich also will, schaut es sich nur, hingegen weil es sich als die Wahrheit selbst schaut, will es sich, und so stets sich wollend aber als das Schauen sich genießend, ist es als Schauen ihm selbst als dem Wollen gegenüber. Als das Selbstwollen genügt dem Selbstbewußtseyn nicht mehr sein bloßes Beschauen oder das Selbstschauen, weil es, indem es sich schaut, zugleich sich auch will, aber immer sich wollend doch nur sich zu schauen vermag. Es ist eben deswegen die Sehnsucht zu sich selber, und damit das sehnsüchtige Verlangen, wie es sich schaut, auch so sich zu wollen.

Es will aber in Wahrheit nicht sein reines Beschauen als solches, oder das Selbstschauen, sondern dieses als vermittelt, hingegen würde es durch das Aufheben dieser Unmittelbarkeit sich selbst aufheben, damit muß es sowohl sein reines Beschauen wollen, als auch nicht wollen. Ihm als dem Selbstwollen setzt es seine Unmittelbarkeit, nemlich das

Selbstschauen als absolut gegenüber, deren Vermittlung aber es selbst ist. Denn als die Vermittlung dieser Unmittelbarkeit ist es das Selbstwollen, und vermittelst seiner selber als der Vermittlung seiner zur Unmittelbarkeit ist es als diese das Selbstschauen. Andrerseits ist es als dieses Vermitteln die aufgehobene Vermittlung, so daß es sich auf jene reine Unmittelbarkeit als das Vermittelte bezieht, und jene als das Ansich ihm als dem Fürsich gegenüber hat. Als solches will es nicht jenes Ansich als die reine Unmittelbarkeit, sondern in diesem Ansich sich als das Fürsich, das aber mit dem Ansich zusammenfällt.

Das Selbstwollen ist reines Fürsichseynwollen, das um wahrhaft für sich zu seyn, sich immer als solches entäussert, welches Entäussern seiner zu sich selber eben so sehr keine wahrhafte Entäusserung ist. Diese Entäusserung ist darum eine leere, weil das Selbstwollen als das Fürsich sich nicht zu einem Seyn für Andres bestimmt, zu was es in dieser Entäusserung in Wahrheit kömmt, ist schon da als das Ansich. Es hat damit durchaus keine wahre Realität, welche das Negative seiner seyn würde, weßhalb, indem es nur das Selbst zum Gegenstande erhält, diese Selbstentäusserung ganz überflüssig ist. Hingegen versinkt eben wegen dieser entäusserten Entäusserung als einer ewig werdenden und deßhalb nie Realität gewinnenden das Selbstwollen nicht in die reine Inhaltslosigkeit. Denn in dem Verlieren seiner selbst findet es sich, und nur indem es das Verlieren seiner ist, kann es sich finden, es entsagt damit doch der absoluten Starrheit seines spröden Insich, und ist so stets für sich seyendes Aussersichseyn. Indem es ausser sich ist, ist es für sich, und für sich seyend ist es ausser sich, denn weil es das Selbstschauen ist, will es sich oder sucht es sich Realität zu geben, d. h. es ist das Bewußtseyn, daß das Selbstschauen nicht seine wahrhafte Realität ist. Als

das Fürsich will es, aber indem es als dieses Fürsich sich will, ist es Ansich und umgekehrt, und so als die Liebe zu sich die Sehnsucht, welche als das sehnsüchtige Verlangen zu sich selber die Selbstsucht ist.

γ.

Die Selbstsucht.

Die Liebe zu sich selbst, welche zunächst aus dem Selbstwollen hervorgeht, indem das Selbstbewußtseyn sich Realität zu geben sucht, und selbst diese Realität ist, welche es gewinnt, ist deßhalb eine Sucht zu sich und damit die Selbstsucht, die wie jede andre Sucht sich verzehrt und zuletzt in sich selber verschwindet.

Indem die Selbstsucht überhaupt entsteht, verschwindet sie, und indem sie verschwindet, entsteht sie, sie ist als dieses Entstehen und Vergehen das rastlose Verschwinden, die absolute Unruhe und damit das in sich Schwinden des selbstsüchtigen Selbstbewußtseyns. Die Selbstsucht ist deßhalb das verschwindende Fürsich, und als das Bewußtseyn seiner als eines Nichtigen die in sich schwindende Selbstsucht, damit das Erheben des selbstsüchtigen Selbstbewußtseyns über sich selbst, das sich nun als eine Schranke weiß. Aber eben deßwegen schaut sich das Selbstbewußtseyn als mit der Schranke behaftet an, geht zugleich als das Wissen über dieselbe hinaus, entäussert sich damit seiner als aller Wahrheit, und ist so die reine Sehnsucht zur höhern Wahrheit, deren Inhalt die Religion der Liebe oder des seligen Lebens ist, in welcher Religion nun das Selbstbewußtseyn versenkt das wahre Leben hat.

b.

Die Religion der Liebe oder des seligen Lebens.

In der Religion der Liebe oder des seligen Lebens ist das Selbstbewußtseyn nicht mehr ein fürsichseyendes Entäussern, das immer das Selbst zum Resultate behält, sondern als das Entäussern seines Fürsichseyns ein wahrhaftes Entäussern seiner. Seine Sehnsucht ist nicht mehr die Selbstsucht, sondern die Liebe zu einem Andern, das sein Andres ist, in das es seine Selbstsucht versenkt. Vermitteltst der Nichtigkeit seiner selber ist es nicht mehr das bloße Beisichselbstseyn als Selbstschauen, sondern das Schauen seiner selbst als eines Andern seiner in diesem seinem Andern, als welches der Glaube vermittelt ist, oder es ist nun in seinem Andern bei sich selbst und weiß sich selbst als dieses sein Andres. Dies Andre ist als sein Andres nicht von ihm verschieden und als solches das Negative seiner selbst, welches Negative seine Realität ist, die es gewonnen hat; es hat damit den Begriff der Vernunft realisirt, indem es sich nicht mehr selbst als das Wesen, sondern dieses als das Ansich weiß, also sich realisirt hat. Dieses Negative seiner als sein entäussertes Fürsich, seine realisirte Wirklichkeit oder seine erschaffne Welt zerfällt, weil jenes erstre Ansich nun als vermitteltes und deßhalb als eine vermittelte Wirklichkeit, die ein bloßes Moment ist, hervortritt, in eine gedoppelte Welt, welche zunächst als der Inhalt dieser Religion

α. die Welt der Wahrheit und des Scheins ist, der sich aber vermittelst derselben

β. näher zum seligen Leben und dem des Scheins bestimmt, und sich

γ. als die absolute Liebe offenbar wird.

α.

Die Welt der Wahrheit und des Scheins.

Durch die Entäusserung des Selbstbewußtseyns als des Fürsich zum Ansich ist dieses Ansich nun ein mit dem Fürsich erfülltes Ansich oder ein mit der Liebe erfülltes Seyn, gegen welches das bloße Ansich das Nichtige ist. Letztres ist deßhalb die Welt des Scheins, die die Vergänglichkeit darstellt und als die Welt überhaupt Wirklichkeit hat, erstres die Welt der Wahrheit, welche nur in dem göttlichen Wesen begriffen werden muß, und deren substanzielle Form der Gedanke ist. Ausser der Welt der Wahrheit, die als das Wissen das göttliche Daseyn ist, ist nichts wahrhaftig da, und deßhalb ist die Welt des Scheins durch das Bewußtseyn vermittelt die von dem göttlichen Wesen erschaffene, eine erst vermittelst der absoluten Reflexion entstandene, so daß das Bewußtseyn sich als die Welt gegenständlich ist, ohne sich als das Seyn der Welt zu wissen.

Diese Welt, welche das Bewußtseyn selbst darstellt, ist die Realität der Entäusserung desselben, welche gegen die andre Seite des sich entäussernden Selbstbewußtseyns, nämlich das mit der Liebe erfüllte Seyn als den Gegenstand der Welt der Wahrheit, als ein bloßer Schein verschwindet. Wie das Selbstbewußtseyn als die Selbstsucht das Verschwinden seiner in sich selber war, so hat dieses Verschwinden nun als eine an sich seyende Realität die Bedeutung der Welt des Scheins, die eben deßwegen eine nichtige und unwahre ist. Wegen dieser Entäusserung aber ist die Realität näher das Leben des Selbstbewußtseyns, das sich als das selige Leben und als das Scheinleben darstellt.

β.

Das selige Leben und das Scheinleben.

Das Selbstbewußtseyn in der Entäusserung seiner als der Selbstsucht ist als diese Wirklichkeit ein bloßer Schein, oder vielmehr es selbst als das Fürsich oder die sogenannte absolute Reflexion stellt sich in der Wirklichkeit, welche die Welt ist, als ein Nichtiges oder bloßes Scheinleben dar. Es ist selbst damit nur das wahre und deßhalb das selige Leben, als es sich nicht dem Scheinleben hingiebt und dasselbe als das Nichtige erkennt, mithin weiß es als das für sich Einzelne sich gegen das wahre Leben, das nur in dem göttlichen Wesen ist, als das Unwahre. Dieses ist schon durch seine Selbstentäusserung, nicht für sich selbst das Wahre zu seyn, sondern dasselbe als das Ansich oder das mit der Liebe erfüllte Seyn zu wissen, vollendet.

Das durch die Selbstentäusserung hervorgegangene Ansich als das göttliche Wesen ist als das mit dem Fürsich erfüllte Ansich oder das mit der Liebe erfüllte Seyn das Insich, dessen Form aber das Fürsich ist, so daß dieselbe sein Daseyn überhaupt ausmacht. Das göttliche Wesen ist deßhalb als das Ansich bestimmt durch das Fürsich, sowie das Fürsich als sein Daseyn bestimmt ist durch das göttliche Wesen als das Ansich oder das Seyn des Daseyns. Aber dieses Bestimmtseyn des einen durch das andre ist eine absolute Durchdringung beider, so daß diese die erfüllte Realität des freien Willen's ist, welcher sich deßhalb als ein ungetheilter ergiebt, und wegen des gegenseitigen Durchdrungenseyns sowohl dem Ansich als dem Fürsich zukömmt. Aber das Ansich ist das Wesen, als solches ist der Wille der absolute, gegen welchen das freie Daseyn in der Form des Fürsich als einzelner Wille überhaupt ein Nichtiges ist, oder das Fürsich

als der einzelne Wille oder vielmehr als der Eigenwille entspricht, indem er als die Form oder das Fürsich des Ansich das Daseyn desselben ausmacht, nicht dem Ansich als dem absoluten Willen. Es ist eben deßwegen dieses Fürsich als die Freiheit in der Form der Einzelheit, und wegen dieser Freiheit für sich die absolute Selbstständigkeit gegen das Ansich, deßhalb nicht so sehr ein sogenanntes mangelhaftes Daseyn jenes Ansich, sondern ein demselben durchaus entgegengesetztes Daseyn. Als solches ist es für sich die Negation des Ansich oder des absoluten Willens, und damit das Festhalten seiner gegen dasselbe, auf sich als den einzelnen für sich seyenden Willen beharrend gegen den göttlichen absoluten Willen ist es das individuelle Scheinleben. In seiner für sich seyenden Freiheit ist es in Wahrheit das Unfreie selbst, weil es als das bloße Scheinleben das unwahre Leben ist und deßhalb kein wahrhaftes Daseyn hat, aber als dieses Einzelne ist es dennoch der freie einzelne Wille, welcher eben wegen seiner Freiheit nicht das Unfreie oder seine Einzelheit wollen kann, und deßhalb um wahrhaft zu seyn, seinen Eigenwillen, der die Unfreiheit selbst ist, aufhebt, damit die Negation negirt, und so die absolute Freiheit und das wahre Leben gewinnt, das ebendeßwegen ein seliges ist. Als das Fürsich ist der freie einzelne Wille, was er in dieser Einzelheit und als diese Einzelheit überhaupt ist, nicht die absolute Freiheit, sondern dieselbe in dieser Form der Einzelheit und damit der Unwahrheit, das Wesen selbst als das Ansich tritt nicht so sehr in das Fürsich ein, als es selbst die Mitte seiner und des Fürsich ausmacht, und durch dieselbe, welche es selbst ist, als das Wesen sich auf das Fürsich als die Form desselben bezieht. Es ist selbst das Vermittelnde seiner als des Absoluten und des Fürsich, und als diese vermittelnde Vermittlung die Liebe des Absoluten, in welcher

als der absoluten Wahrheit das Ansich und das Fürsich, das Wesen des Selbstbewußtseyns und das Selbstbewußtseyn selbst in absoluter Einheit als der absoluten Liebe zerflossen sind.

γ.

Die absolute Liebe.

Als die beziehende Vermittlung ist das göttliche Wesen in dem Selbstbewußtseyn die absolute Liebe, so daß in dem Selbstbewußtseyn als solchem die Selbstliebe desselben in diese reine Liebe des Absoluten als seiner zu ihm selber verkehrt ist. Von Seiten des Selbstbewußtseyns als des durch das Absolute auf dasselbe bezogenen Fürsich ist die Liebe des Selbstbewußtseyns die Liebe zu dem göttlichen Wesen, und das göttliche Wesen als die absolute Liebe liebt sich selber in der Liebe des Selbstbewußtseyns, weshalb die absolute Liebe und die Liebe des Selbstbewußtseyns identisch ist.

Diese identische absolute Liebe als die des Ansich oder des göttlichen Wesens zum Fürsich nämlich dem Selbstbewußtseyn, und die des Fürsich oder des Selbstbewußtseyns zum Ansich als dem göttlichen Wesen ist nun weder die Liebe des göttlichen Wesens als des bloßen Ansich noch die des Selbstbewußtseyns als des bloßen Fürsich, sondern die das Ansich und Fürsich scheidende aber zugleich beides zur absoluten Einheit vermittelnde absolute Liebe, welche als die absolute Realität alle Gewißheit und alle Wahrheit ist.

Als solche ist die absolute Liebe eine Liebe, welche Alles in Allem ist, der Ungrund, welcher als Indifferenz sich in sogenannte zwei ewige Anfänge scheidet, und in dem Einen der Grund zur Existenz und in dem Andern das Wesen oder die Existenz selbst ist. Als diese Identität des Ideal- und Realgrundes

ist das zum göttlichen Wesen als dem Ansich vermittelte Fürsich das mit dem Absoluten identische Schauen, welches als die intellectuelle Anschauung die Identität des Denkens und des Schauens ist, und die Religion als dem Ideal- und Realgrunde angehörig darstellt.

C.

Das intellectuelle Anschauen und die Naturreligion und die Religion der Geschichte.

In der intellectuellen Anschauung ist der Gedanke zum anschauenden Erkennen vermittelt, und indem das intellectuelle Anschauen mit dem Absoluten identisches Schauen ist, steht es zu dem Absoluten selbst in einem unmittelbaren Verhältniß. Dieses Verhältniß zeigt sich näher darin, daß das intellectuelle Anschauen das Absolute als ganz unmittelbar bestimmt, nämlich als die absolute Indifferenz des Idealen und Realen, als welches es an sich weder das Ideale noch das Reale aber auf gleiche Weise sowohl das Ideale als auch das Reale und damit die Identität des Idealen und Realen ist. Als diese Identität ist das anschauende Erkennen, indem es als ideal unmittelbar zugleich real ist.

a. das intellectuelle Anschauen, vermittelst dessen

b. die Religion der Realität nach die Naturreligion und der Idealität nach die Religion der Geschichte ist.

a.

Das intellectuelle Anschauen.

Das intellectuelle Anschauen, welches die Identität des Idealen und des Realen oder des Endlichen und des Unendlichen ausdrückt, ist die Einheit des Ideal- und des Realgrundes als eine Einheit der Einheit und des Gegensatzes, so daß durch das Allgemeine als das Unendliche auch das Besondre als das Endliche oder durch den Begriff die Realität gesetzt, und beides, Allgemeines und Besondres, Begriff und Realität in der Indifferenz beider als dem Absoluten ungetrennt enthalten ist. Deßhalb kann das Absolute als diese Indifferenz des Idealen und Realen nur durch das intellectuelle Anschauen erkannt werden, und alles in der intellectuellen Anschauung Erkannte ist absolut, weil das was in dem Denken auch in dem intellectuellen Anschauen enthalten, also Denken und Anschauen an sich eins, d. h. nicht in irgend einem Andern identisch ist, damit diese Einheit des Denkens und des Anschauens an sich nicht das Denken oder das Anschauen, und nicht Anschauen und Denken zugleich ausmacht, sondern die Einheit des Denkens und des Anschauens.

Als die Einheit des Ideal- und Realgrundes ist das intellectuelle Anschauen als Einheit des Anschauens und Denkens die Einheit des Allgemeinen und des Besondern oder des Endlichen und Unendlichen, weil der Gegenstand des Denkens der Begriff oder das Ideale, hingegen der des Anschauens die Realität oder das Reale ist. Als unendliche Idealität ist das Absolute unendliches Denken, sowie als unendliche Realität unendliches Anschauen, damit die unendliche Möglichkeit und die unendliche Wirklich-

keit aller Dinge überhaupt, und das Denken als unendlich, hingegen das Anschauen als endlich, beides aber Denken und Anschauen, also Unendliches und Endliches in ihm dem Absoluten als Eins gesetzt, so daß weder das Endliche noch das Unendliche für sich in dem Absoluten oder an und für sich etwas zu seyn bestimmt ist, sondern das Ideale und Reale jedes durch sein Entgegengesetztes begriffen werden muß.

Diese Einheit, welche dieselbe des Denkens und des Anschauens ist, ist das Princip des Wissens oder das absolute Bewußtseyn, das Wissen als solches aber ist nur ein relatives, und deßhalb das Setzen des Idealen und Realen als einer relativen Einheit beider, welchem Wissen das Seyn ebensosehr als eine relative Einheit gegenüber steht, also das Seyn nicht ohne das Wissen ist und umgekehrt. In dem absoluten Bewußtseyn als dem Princip des Wissens ist deßhalb nicht wie in dem Wissen selbst als der relativen Einheit das Seyn durch das Denken und das Denken durch das Seyn bestimmt oder das Endliche durch das Unendliche, sondern das Endliche ist in demselben selbst als unendlich, Form und Wesen absolut identisch, so daß aber das Endliche für sich selbst eine relative Differenz des Idealen und Realen ist. Wie durch das Denken als das Ideale die Einheit des Denkens und des Anschauens als des Realen gesetzt wird, so umgekehrt durch das Anschauen als das Reale die Einheit des Anschauens und des Denkens als des Idealen, aber weder ist das Ideale begreifflich aus dem Realen, noch das Reale aus dem Idealen, sondern als Erkennen und Seyn ist beides nur im Absoluten als der absoluten Indifferenz das was es ist.

Durch die Einheit des Absoluten als die des Idealen und Realen wird das Ideale, weil es an sich selbst real ist, zum Realen, und umgekehrt das Reale,

weil es seinem Begriffe nach ideal ist, zum Idealen, jedes, indem es unmittelbar sein Entgegengesetztes ist, ist die Möglichkeit, selbst dieses sein Entgegengesetztes zu werden. Das Absolute nämlich als die Negation des Unterschiedes des Idealen und Realen und deßhalb die Indifferenz des Ideal= und Realgrundes ist der Ungrund, in welchem weder der Gegensatz derselben nach deren Identität vorhanden ist, so daß es das rein Unterschiedslose genannt werden kann, die absolute Indifferenz des Ideal= und Realgrundes oder der Existenz des Absoluten und des Grundes zur Existenz. Diese Indifferenz ist keineswegs als durch das Verschwinden jener Gegensätze entstanden zu denken, sondern als die reine Negation derselben, die als diese Indifferenz keine Bestimmtheit hat, aber eben so wenig das ganz Unbestimmte ist. Deßhalb ist diese Indifferenz, was sie auch ihrem Begriffe nach seyn muß, die reine Gleichgültigkeit gegen den Idealgrund als die Existenz und den Realgrund als den Grund zur Existenz, welche aber als das jene Existenz und diesen Grund zur Existenz Setzende zu begreiffen ist. Es ist als dieses Setzen beider nicht das in denselben zugleich, sondern auf gleiche Weise Wirkende, weil sonst sein Begriff, die absolute Indifferenz zu seyn, aufgehoben wäre, denn es ist nur dadurch Indifferenz, daß die Existenz und der Grund zur Existenz nicht in ihr der Indifferenz Eins sind, weßhalb es sich scheidet, damit dieser Gegensatz des Ideal= und Realgrundes zur Existenz durch Liebe Eins werden oder sich aufheben.

Dieser aufgehobene Gegensatz als die Liebe ist weder die Indifferenz als solche, noch die Scheidung der Indifferenz als ihrer in den Gegensatz des Ideal= und Realgrundes, weil die Liebe die Existenz mit dem Grund zur Existenz oder das Ideale mit dem Realen versöhnt, welche Versöhnung als die absolute Identität bei=

der der Geist ist. Als diese Identität der Existenz und des Grundes zur Existenz ist der Geist aber nicht die reine Absolutheit selbst, ebensowenig als diese in Wahrheit die bloße Indifferenz ist, sondern dieses Absolute ist die gegen alles gleiche aber auch alles belebende Liebe, deßhalb weder die bloße Indifferenz noch der Geist als solcher.

Die Indifferenz als die Scheidung ihrer in die Existenz und den Grund zur Existenz ist sowohl Existenz als auch Grund zur Existenz, so daß sie in ihr selbst den Grund ihrer Existenz hat, welcher Grund die Natur als solche, die deßhalb im Absoluten aber nicht dasselbe in seiner Absolutheit ist. Denn der innere Grund der Existenz des Absoluten ist nur dadurch, daß das Absolute denselben in sich selbst hat, deßhalb die Dinge überhaupt ihren Grund in dem Grunde der Existenz des Absoluten d. h. nicht in dem Absoluten in seiner Absolutheit selbst haben können. Insofern ist dieser Grund der Existenz des Absoluten, der nicht das Absolute selbst ist, der dunkle, deßhalb das Wesen der anfänglichen Natur, in welchem als dem ewigen Grund zur Existenz des Absoluten das Absolute selbst enthalten ist, welches dieselbe zu bewahren strebt. Als dieser dunkle Grund ist es der bewußtlose Wille, der eben deswegen die Vernunft nur ahndet, welche als der ewige Geist in dem Absoluten begriffen wird, so daß das Absolute sich selbst verwirklicht hat. Das Wesen der anfänglichen Natur oder der Grund der Existenz des Absoluten strebt auf sich zu beharren, aber die in demselben enthaltene Vernunft arbeitet sich aus dem dunklen Grunde heraus zum Daseyn, so daß dem erstern der Leib, hingegen der letztern die Seele entspricht, die aber als aus jenem Grunde der Existenz hervorgegangen, ein für sich bestehendes Wesen ist. Jedoch ist sie zugleich aus dem dunkeln Grunde entstanden, und hat deßhalb dieses dunkle Princip an ihr

selber, das wegen jenes dunkeln Grundes in dem Absoluten sich zum Licht verklärt, und als Wille des Menschen Daseyn hat, weil die Seele als die Identität beider Principien, nämlich des Lichts und der Finsterniß der Geist ist, damit das in dem Absoluten Ununterschiedene in dem Geist des Menschen als die Möglichkeit des Guten und Bösen hervortritt, und so erst das Absolute als Geist offenbar ist, ohne selbst diese Wirklichkeit zu seyn.

Aber als Geist ist der Mensch wegen seiner Selbstheit ein von dem Absoluten geschiedenes Wesen, und als solches der freie Wille, welcher eben wegen dieser Freiheit sowohl über jene beiden Principien hinaus ist, als auch gegen den absoluten Willen sich selbst, d. h. seinen Eigenwillen festhalten kann, oder wie es heißt, dahin zu streben vermag, das was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Partikularwille zu seyn, aus welchem Fürsichseyn der Selbstheit oder dem sich dem göttlichen Willen gegenüber Festsetzen des individuellen Willens die Einheit in dem Absoluten aufgelöset ist, und der einzelne Wille sich von dem absoluten Willen als das Böse getrennt hat. Im Absoluten ist der sogenannte Wille der Liebe, welcher das Absolute seiner Existenz nach ist, und der Wille des Grundes als der dem Grunde der Existenz nach, welche jeder für sich ein Bestehen haben, aber wie der dunkle Grund nur dadurch dieser Grund ist, daß er kein wahrhaftes Daseyn hat, so ist auch das Böse selbst in Wahrheit nur der Grund, wodurch das Gute sich erst verwirklicht. Wie deßhalb das Böse nur ist durch die Selbstheit, so tritt auch das Gute als Selbst in das Daseyn als ein sogenannter urbildlicher und göttlicher Mensch, der im Anfang bei Gott war, und in welchem alle andre Dinge, so wie der Mensch selbst geschaffen sind. Aber als ein Hervor-

vortreten des Guten in die Zeit ist dasselbe ein Erscheinen in der Idealwelt des Geistes, welche nur durch die Realwelt der Natur als deren Gleichheit ihre wahre Bedeutung gewinnt, und damit ist die Religion, deren Princip sowohl das Ideale als auch das Reale ist, Naturreligion und Religion der Geschichte, so daß die Naturreligion auf die Religion der Geschichte und die Religion der Geschichte auf die Naturreligion jede auf die andere sich bezieht und nur in dieser Beziehung Wahrheit hat.

b.

Die Naturreligion und die Religion der Geschichte.

Wie die Natur als die Realwelt durch die ewige Ineinsbildung des Idealen in das Reale und umgekehrt in dem Absoluten selbst in ihrer Absolutheit enthalten uud so durchaus ganz von dem Absoluten dnrchdrungen, damit das Unendliche in das Endliche aufgenommen ist, so wird nothwendig in der Naturreligion das Unendliche in dem Endlichen sich darstellen und angeschaut werden müssen.

Für das anschauende Bewußtseyn ist deßhalb das Absolute äußerlich anschaubar, weil es in der Form des Endlichen ein äußerliches Daseyn hat oder vielmehr sein Enthaltenseyn in der Natur auf eine äußerliche Weise vorstellt. In der Naturreligion erscheint die Natur in ihrer Absolutheit selbst, d. h. nicht in ihrer blossen Relativität, und wenn die Natur als jener Grund zur Existenz sich ergeben hat, damit die Naturreligion jenem Grunde angehört, so sind die Naturmächte als ewige Wesen und damit die Naturreligion überhaupt nicht wegen jenes Grundes gar als das Böse vorzustellen, weil das Böse nicht als jener

Grund, sondern nur als dem menschlichen Willen angehörig zu begreiffen ist. Vielmehr ist die Naturreligion das Erscheinen der Natur in ihrer Absolutheit selbst und deßhalb die höchste Verklärung derselben, welche als sichtbare Schönheit der ewigen Naturwesen für das anschauende Bewußtseyn gegenwärtig ist. Die in dem Grunde enthaltenen göttlichen Wesen sind ins Daseyn getreten, das Unendliche also selbst endlich geworden, sie sind bleibende Gestalten, weil sie nur vermittelst der Anschauung Wirklichkeit und Wahrheit haben. Das Innere der Natur ist als ein Aeußeres, das aber wegen der Absolutheit derselben nicht die bloße Natürlichkeit oder nur diese oder jene natürliche Gestaltung ist, sondern insofern die göttlich gewordene Natur selbst, als die Natur als Grund zur Existenz des Absoluten erkannt ist. Deßhalb kann die Naturreligion die göttliche Natur heissen, denn nur als Naturreligion ist die Natur göttlich, als bloße Natur ist sie der Grund zur Existenz des Göttlichen. Eben deßwegen weil sie dieser Grund ist, der Grund als solcher aber der dunkle, der das in ihm enthaltne Göttliche manifestirt, ist ihre Wahrheit diese ihre manifestirte Absolutheit als der wahre Inhalt derselben.

Indem in der Naturreligion das Unendliche in dem Endlichen angeschaut wird, ist das Endliche Symbol des Unendlichen, aber als solches weiset das Endliche durch das Symbol, das es selbst ist, von sich hinweg auf das Unendliche, und das in der Naturreligion Angeschaute ist, weil das Absolute durch ein Andres erscheint und als dieses Andre die Form einer äußerlichen Dauer hat, eine reine Aeußerlichkeit. Wenn deßhalb das intellectuelle Anschauen in der Naturreligion das Absolute als ewig bleibende unwandelbare Gestalten erkennt, so ist es doch keineswegs das Absolute selbst, das sich in dieser Religion offenbar ist.

Wie aber das Reale nur dadurch das Reale ist, daß es sich auf das Ideale bezieht, und umgekehrt, so ist die Realwelt nur durch ihre Beziehung auf die Idealwelt das was sie ist, weßhalb das Unendliche in der Endlichkeit auf das Endliche in der Unendlichkeit sich bezieht, und wie der Realwelt die Naturreligion, so gehört der Idealwelt die Religion der Geschichte an, in welcher Idealwelt das Endliche in das Unendliche aufgenommen, so daß die Religion der Geschichte unmittelbar auf das Unendliche selbst geht und sich auf die Idee bezieht. Worin also der Inhalt dieser Religion sich darstellt, ist nicht die Natur, sondern die Geschichte, weil Natur und Geschichte sich als reale und ideale Einheit verhalten. Das Absolute wird deßhalb in der Geschichte erkennbar, welche als die absolute Synthese der Freiheit und der Nothwendigkeit, die in das Absolute gesetzt sey, begriffen ist. Dieses Absolute als der Grund des absolut Subjectiven und des absolut Objectiven ist deßwegen weder jenes noch dieses und auch nicht beides zugleich, deßhalb das ewig Unbewußte, welches der Grund des Subjectiven in dem Objectiven und des Objectiven in dem Subjectiven ist, aber als das absolut ewig Einfache nie ein Object des Wissens werden kann, und deßhalb Gegenstand des Glaubens bleiben muß. Dieses ist schon darum nothwendig, weil das Absolute selbst als das ewig Unbewußte bestimmt und deßhalb sich nicht selber offenbar ist, sein Sichoffenbaren in der Geschichte ist auch keineswegs sein Sichselbstoffenbarseyn, weil es nur als Trennung erscheint, und als diese Trennung das Objectives und Subjectives, Nothwendigkeit und Freiheit Vermittelnde ist, deren erscheinende Einheit die Geschichte ausmacht. Deßhalb aber ist die Geschichte als diese erscheinende Einheit, von welcher Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit das Absolute der

Grund ist, gleichsam der Ausdruck der Vernunft, so daß das Absolute in der Geschichte als Vorsehung erscheint und das sogenannte System derselben die Religion ausmacht. Diese Vorsehung besteht darin daß das Offenbaren des Absoluten in der Geschichte, sich nie vollende, oder was dasselbe, das Absolute an und für sich selbst nie offenbar werde, eben darum weil es alsdann aufhören würde, das ewig Unbewußte und damit das Absolute zu seyn. Wenn deßhalb die Geschichte eine allmälig sich enthüllende aber nie ganz geschehene oder vollendete Offenbarung des Absoluten genannt wird, so ist diesem schlechten Progreß als auch der bloßen Voraussetzung des Glaubens an das Absolute nur dadurch zu begegnen, daß in der Geschichte, in welcher sich das Göttliche nur vorübergehend offenbart, die flüchtige Erscheinung des Absoluten durch den Glauben gefesselt wird, um dasselbe zu vergegenwärtigen. Wenn aber damit noch keineswegs jene Voraussetzung und jener ins Unendliche gehende Progreß aufgehoben ist, so ist doch damit angedeutet, daß das Absolute sich manifestiren müsse. Aber diese Manifestation wird für eine blos vergängliche Erscheinung genommen, so wie der dadurch zu erscheinende Geist eine bloße Versichrung ist, darum weil das Absolute nicht sich selbst als Geist manifestirt.

Wenn der Begriff der Offenbarung in der Religion der Geschichte als schlechthin nothwendig erkannt ist, und das Endliche als das von dem Absoluten Abgefallene durch das Erscheinen des Absoluten in die Endlichkeit mit demselben versöhnt gedacht wird, so ist doch die in dieser Religion als nothwendig angenommene Idee der Dreieinigkeit nicht dadurch begriffen, daß dieselbe auf die Geschichte der Welt bezogen wird. Denn das in dieser Beziehung als der

ewige aus dem Wesen des Vaters geborne Sohn ausgesprochene Endliche, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, ist keineswegs durch das Schließen der Welt der Endlichkeit überhaupt und die Eröffnung der Herrschaft des Geistes die Selbstvollbringung des göttlichen Wesens selbst als diese Religion der Geschichte, und deßhalb diese Idee der Dreieinigkeit nicht die wahrhafte Begriffsform, weßwegen sie sich auch als solche in der Form des Symbols darstellt, und sich durch dasselbe auf die Naturreligion bezieht.

In der Religion der Geschichte bedeutet das Symbol das Unendliche, und deßhalb ist es als eine Bedeutung des Unendlichen ein dasselbe Andeuten und bezieht sich durch dieses Bedeuten auf das Unendliche selbst, aber dadurch, daß es nur die Idee bedeutet, ist es nicht die Idee, ist es als dieses Andeuten derselben das gegen dieselbe Unwahre. Das Symbol als die Andeutung des Unendlichen und damit nicht das Unendliche selbst hat das Unendliche als die Wahrheit ausserhalb seiner, oder seine Beziehung auf dasselbe ist eine blos äusserliche, nur dadurch daß das Unendliche ein Andres ist, als es, vermag es dasselbe anzudeuten. Das Unendliche ist im Symbol nicht das Endliche und das Endliche in demselben nicht das Unendliche, der Inhalt also, den das Symbol hat, ist ein in sich gebrochener oder vielmehr ein in sich selbst widersprechender Inhalt, weil derselbe nur dadurch ist, daß das Symbol sich auf die Wahrheit bezieht und in dieser Beziehung nicht die Wahrheit selbst ist, sondern nur dieselbe bedeutet. Aber auch ist die Wahrheit selbst als das Unendliche nur vermittelst des Symbols, also nur dadurch, daß das Symbol dieselbe andeutet, weil hingegen eine angedeutete Wahrheit nicht die Wahr-

heit an und für sich ist, ist sie als das Symbol eine sich zur Absolutheit vermittelnde und deßhalb sich selber aufhebende, und nur dadurch, daß das Symbol sich gegen das, was es seinem Inhalte nach darstellt, welches nämlich das Absolute selbst ist, als das Unwahre beweiset, entspricht es seinem wahrhaften Begriff, es ist in Wahrheit nur was es ist, nämlich das nur das Absolute und zugleich sich selbst als das gegen dasselbe Nichtige und Unwahre Andeuten. Seinem Inhalte nach enthält also das Symbol selbst die Forderung, das Absolute nicht blos anzudeuten, sondern nur vermittelst dieser Andeutung als einer gegen dasselbe unwahren zum Absoluten an und für sich selbst zu gelangen, deßhalb als das Endliche sich in demselben als dem Unendlichen aufzuheben, so daß die Religion der Geschichte sich als die begriffne Geschichte und damit als die Religion des Geistes vermittelst der Wissenschaft des erscheinenden Wissens als der Wissenschaft des Werdens und sich in sich selber Vollendens des Wissens, deren Resultat und Wahrheit das absolute Wissen ist, manifestirt. Als solche aber ist die Religion vermittelst des absoluten Wissens die Erhebung der Wissenschaft, als der sich als unwahr gegen ihren Inhalt manifestirenden, zur Wissenschaft des absoluten Wissens selber.

2.

Die Wissenschaft.

Wie die Religion, so ist auch die Wissenschaft eine verwirklichte Entzweiung des mit sich und dem menschlichen Geist entzweiten göttlichen Wesens, und deß-

halb ihr freies Element nicht das mit der Wahrheit identische Wissen, sondern ein mit der Subjectivität des Wissens behaftetes Wissen, das aber in dieser Wissenschaft und durch dieselbe seine Unwahrheit manifestirt, vermittelst welcher Manifestation die Wissenschaft sich selber als die Wissenschaft des absoluten Wissens offenbar wird, in welchem die Entzweiung überhaupt nur ein Moment ist, und als solche sich zu ihrer Wahrheit nämlich der Versöhnung aufhebt.

Näher aber ist das mit der Wahrheit identische Wissen die Seele dieser Manifestation der Form des subjectiven Wissens als des gegen das absolute Wissen unwahren, so daß vermittelst desselben diese Wissenschaft die zur freien mit dem Inhalt identischen Form sich entwickelnde ist. Als solche ist sie

A. die Wissenschaft des kritisirenden Erkennens, welche sich

B. vermittelst der Wissenschaft des Wissens

C. als die Wissenschaft des absoluten Erkennens offenbar wird.

A.

Die Wissenschaft des kritisirenden Erkennens.

Insofern die Wissenschaft des kritisirenden Erkennens die Unmittelbarkeit jener verwirklichten Entzweiung darstellt, ist diese Wissenschaft wie mit der Religion so mit sich selber entzweit, und als solche die auf die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft sich beziehende, in welcher Religion die selbstbewußte Vernunft in einem Jenseits als ihrem Nichtseyn nur Wahrheit zu haben sich bewiesen. Aber für sich ist die selbstbewußte Vernunft das Wissen von

ihr als dem vernünftigen Selbstbewußtseyn, mit welchem von sich selber Wissen das Nichtwissen von der Wahrheit nothwendig verbunden ist, und sie selbst, weil ihr die Wahrheit ein Jenseits, hingegen die Gewißheit als sie selbst ein Diesseits ist, ist als diese Gewißheit eine Gewißheit ohne Wahrheit. Weil nun eine Gewißheit ohne die Wahrheit keine wahre und damit eine unwahre Gewißheit ist, ist sie gleichsam als diese noch ungewisse Gewißheit das Vergewissern ihrer selbst, ein Reflectiren auf sich, damit das sich selbst zum Gegenstand Machende und sich selber Untersuchende. Als die ihrer selbst gewisse Vernunft ist ihr Wissen zunächst dasjenige, was erkannt werden muß, und was sie sich deßhalb zum Gegenstand macht, ist ihr eigenes Erkennen, sie kritisirt sich selbst, ob sie als Erkennen überhaupt auch fähig sey, die Wahrheit ihrem Begriffe nach zu erfassen. Sie ist damit das Kritisiren ihrer als des Erkennens, und als solches ein Philosophiren, eine kritische Philosophie.

Was also überhaupt kritisirt wird, ist das kritisirende selbstbewußte Vernünftige selber, insofern es Erkennen ist, aber damit setzt die selbstbewußte Vernunft sich selbst als Erkennen, und überhaupt alles in ihr Vereinigte schon voraus, so daß diese Kritik nur ihr eigenes Erkennen und damit die bloße Subjectivität kritisirt. Ihr ist es als Wissenschaft nicht darum zu thun, zu untersuchen, was die Wahrheit an und für sich selbst, und was die Wahrheit des Erkennens überhaupt sey, sondern sie nimmt das Erkennen und damit ihren Gegenstand als ein völlig Fertiges und Gegebnes nur so auf, ohne sich auf die Nothwendigkeit desselben einzulassen. Deßhalb ist die Wahrheit, welche durch die Kritik des Erkennens er-

reicht werden soll, der selbstbewußten und sich kritisirenden Vernunft ein Jenseits, für dieselbe ein noch durchaus ganz Inhaltsloses, es wird von ihr wohl geglaubt, daß die Wahrheit einen Inhalt habe, aber was dieser Inhalt, der eben die Wahrheit selbst ist, in Wahrheit sey, weiß sie nicht, ebendeswegen ist ein solcher geglaubter Inhalt das rein Inhaltslose selbst. Denn sie ist als die durch die Untersuchung des Erkennens die Wahrheit zu erstrebende die Ungewißheit selbst, indem sie wohl weiß, warum sie sich die Untersuchung des Erkennens zum Gegenstand macht, allein in diesem Kritisiren nicht über sich selbst hinauskömmt, und deßhalb die Wahrheit an und für sich nicht erkennt.

Die Gewißheit der Vernunft, die Wahrheit zu erkennen, würde eben darin bestehen, daß dieselbe schon in der Vernunft selbst enthalten erkannt würde, welches aber die Untersuchung des blos subjectiven Denkens oder des Reflectirens aufhebt, indem alsdann die Bestimmung der Wahrheit als eines Jenseits verschwindet. Denn dieses, daß die Wahrheit von der selbstbewußten Vernunft als ein Jenseits bestimmt wird, ist das Bestimmtseyn der Wahrheit als eines blos Aeusserlichen, sie muß deßhalb durchaus ein Unerkanntes und Unbegriffenes für die selbstbewußte Vernunft bleiben, weil die Vernunft die Wahrheit oder vielmehr deren Inhalt nicht aus ihr selbst bestimmt, sondern als ein Jenseits gleichsam von sich abweiset; statt den Begriff der Wahrheit aus ihr selber zu erzeugen, macht sie dieselbe zu einem Jenseits, das nicht zu erkennen sey, d. h. zu einem Unvernünftigen. Daß es nicht zum Erkennen dieses Unvernünftigen kömmt, ist eben das Vernünftige, weil die Vernunft, wenn sie es erkannt, mit demselben zusammenfallen würde, und dann vor der Leerheit selbst nichts voraus hätte.

Aber die Vernunft als die ihrer selbst gewisse und als für sich die sich selbst bestimmende und damit das Denken ist ein Concretes, welches Denken das kritisirende Bewußtseyn als die Einheit Unterschiedener aufstellt, nemlich als einen sogenannten synthetischen Satz a priori. Die Identität, als welche das Denken in sich unterschieden ist, ist deßhalb nicht eine formelle oder abstracte und damit eine nur endliche Form, sondern eine vermittelte, in sich unterschieden ist es mit sich identisch und mit sich identisch von sich unterschieden, deßhalb unendlich. Das Denken ist nicht von Ich unterschieden, es ist als das sich bestimmende das sich selbst unterscheidende, aber diese Form der Vernunft selbst, bedarf, weil sie die Wahrheit als ein Jenseits hat und deßhalb nicht sich selbst als das Wahre erkennt, eines äusserlich Gegebenen, in ihrer reinen Unmittelbarkeit als dem Empfinden und dem Anschauen, die sie nicht in sich aufhebt, ist sie das Gedankenlose, und statt diese Gedankenlosigkeit als ein Nichtiges zu wissen und damit dieselbe selbst zu vernichten, giebt sie derselben eine äusserliche Realität, setzt damit die Gedankenlosigkeit voraus, um aus derselben, als dem Unwahren zum Wahren, nämlich einem synthetischen Satz a priori zu gelangen. Es ist deßhalb die Erfahrung, welche dem Denken vorhergeht, und weil das Denken als ein synthetischer Satz der Grund des Appercipirens ist, die Einheit des Denkens als des blos subjectiven die sogenannten Kategorien ausmachen, welche als bloße Verstandesbestimmungen aus der vormaligen Logik entlehnt sind, ist nothwendig die Erfahrung die Bedingung des Denkens. Als sogenannte synthesirende Function hat der Verstand als Spontaneität des Denkens diese Kategorien gleichsam als Arten des Synthesirens, welche nicht ihr eig=

ner Inhalt sind, sondern einzig und allein nur durch die Erfahrung einen Inhalt gewinnen, indem der gegebne Stoff der Anschauung durch die transcendentale Apperception des Ich synthesirt ist. Es ist somit das Denken als blos subjectives bestimmt, und deßhalb zu einem Endlichen herabgesetzt, weil es nicht als an und für sich, sondern nur als im Selbstbewußtseyn enthalten erkannt wird. Seine Bestimmtheit steht deßhalb der Identität selbst gegenüber, damit die Wahrheit als ein Jenseits dem Denken als dem Diesseits, und die Unterscheidung der Vernunft als des Erkennens des Unendlichen von dem Verstand als dem Erkennen des Endlichen und damit der Erfahrung und der sinnlichen Erkenntniß, welche blos die Erscheinung befaßt, weil sie nur Einzelnes und Zufälliges enthält, von dem Erkennen des Dinges an sich, ist wegen des Vergessens, daß das Denken oder Ich ein synthetischer Satz a priori und damit das Unendliche selbst sey, von wenig Bedeutung. Denn dadurch, daß der Vernunft, um das Endliche zu erkennen nichts andres zu Gebot steht, als die Kategorien, ist diese Unterscheidung der Vernunft, deren Gegenstand das Unendliche ist, von dem Verstand in Beziehung auf das, was erkannt werden soll, so gut als keine, weil ja der Inhalt der Kategorien die Endlichkeit selbst ist, und deßhalb dieselbeu nur auf Endliches nämlich die Sinnlichkeit und die Erfahrung angewendet werden können. Indem nun die Vernunft, weil sie das Erkennen des Unendlichen ist, den Versuch macht, das Unendliche zu erkennen, und durch den Gebrauch dieser endlichen Verstandesbestimmungen sich selber beschränkt, damit die Erfahrung als das Kriterium der Wahrheit voraussetzt, geräth sie auf sogenannte Paralogismen und Antinomien. Daß

nun diese falschen Schlüsse und Widersprüche sich aus dem Inhalt der Kategorien durch deren Anwendung auf das Erkennen des Unendlichen nothwendig erzeugen müssen, erkennt die Vernunft nicht, weil sie selbst als das blos subjective Bestimmen derselben diesen ihren Inhalt für die Wahrheit nimmt, obgleich nicht gezeigt ist, wie die Kategorien aus der Vernunft nothwendig hervorgehen, auf welche sie sich doch beziehen, die zugleich die Erscheinung, nicht aber die Wahrheit oder das Ding an sich betreffen sollen, das über jeden Widerspruch erhaben ist. Insofern nun das Ding an sich zunächst Gegenstand des kritisirenden Erkennens ist, ist das Erkennen

a. das endliche Erkennen, welches, indem sich das Ding an sich zum Dinge für sich als dem Uebersinnlichen bestimmt,

b. in das übersinnliche Erkennen übergeht, das, wie das endliche Erkennen,

c. in dem intuitiven Erkennen, das sich auf den intuitiven Verstand als das Ding an und für sich bezieht, seine Wahrheit hat.

a.

Das endliche Erkennen.

Um den Inhalt des endlichen Erkennens näher zu bestimmen, welcher sich als das Ding an sich beweiset, ist zunächst die Nothwendigkeit desselben, welche aus der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zu begreiffen ist, aufzuzeigen.

Wie in der Vernunftreligion die Vernunft nur im Glauben an die Wahrheit die ihrer selbst gewisse Vernunft war, so bestimmt das endliche Erkennen die Wahr-

heit als ein Jenseits der Vernunft und dem Erkennen gegenüber, das deßhalb nothwendig ein Endliches ist und mit der bloßen Erscheinung zusammenfällt. Denn der Glaube in der Vernunftreligion war für die Vernunft, damit bezog die Vernunft sich auf denselben als auf ihre Wahrheit, der Inhalt nämlich Gott, Unsterblichkeit u. s. f. gehörte nicht so sehr der Vernunftreligion an und für sich an, als derselbe ihr von der selbstbewußten Vernunft ertheilt wurde, oder dieser Inhalt entsprang aus der selbstbewußten Vernunft und die Bestimmungen desselben aus dem Bewußtseyn ihrer als des Endlichen. Wenn auch diese Bestimmungen, als Gott, Freiheit u. s. f. dem endlichen Erkennen eine unvermeidliche Aufgabe sind, über welche die Erfahrung wedereinen sogenannten Leitfaden, noch eine Berichtigung geben kann, die Vernunft aber in ihrem Streben zuletzt in Paralogismen und Antinomien verfällt, weil sie in den Erscheinungen des Daseyns eine unbedingte Einheit geltend zu machen sucht, und ebendeswegen die Vernunft selbst und das Erkennen die den Widerstreit in sich habende Erscheinung ausmacht, deßhalb nur Endliches und Erscheinendes ist, so bleibt dieselbe eine nie zu lösende Aufgabe. In der Wissenschaft ist deßhalb der Inhalt der Religion als das Unbegreifliche überhaupt bestimmt, und der Unterschied, welcher die Wahrheit in der Religion und in der Wissenschaft hat, ist ein blos formeller, der Glaube in der Religion an dieselbe ist in der Wissenschaft ein bloßes Anerkanntseyn, aber damit ein Unerkanntes, weil die Bestimmungen des Inhalts für die selbstbewußte Vernunft keine Gegenwart haben. Denn die Freiheit als das Gewesenseyn in der Religion bestimmt sich in der Wissenschaft zum Seyn als einer bloßen Unmittelbarkeit, und indem dieselbe gegen ihre Wahrheit sich aufhebt, ist sie kein Gegenstand des Erkennens, so wie die Unsterblichkeit nicht begriffen werden kann,

weil der Reflexion nach das Positive gegen das Negative festgehalten, und die bloße Veränderung als etwas an und für sich erkannt wird. Ebendeswegen kann diese subjectiv geistige Zeitlichkeit nicht die Wahrheit selbst betreffen, an welche die ihrer selbstbewußte Vernunft darum glaubt, weil sie der Religion aber nicht die Religion ihrer bedürftig oder sie nicht selbst die absolute Wahrheit ist. Indem überhaupt von der Wissenschaft das als Wahres zwar anerkannt aber nicht begriffen ist, an was in der Religion als das von Gott zu Realisirende geglaubt wurde, und welches Gott als die absolute Wahrheit in sich vereinigte, wird Gott von dem kritisirenden Erkennen überhaupt auch anerkannt, aber als nur anerkannt und deßhalb nicht begriffen mißkannt, indem die Reflexion gegen diese absolute Wahrheit noch zugleich für sich besteht, und die Wahrheit nicht in ihr gegenwärtig ist. Die Wahrheit ist deßhalb als das Ansich der Vernunft als dem Fürsich gegenüber, und als solches ein derselben jenseitiges Ding, ein sogenanntes Ding an sich, in welchem der Inhalt der Religion Realität hat, und als die Einheit der Bestimmungen desselben eine Gegenwart für sich gegen die sich selber gegenwärtige Vernunft ist. Aber das Ding an sich ist für sich ein blos zeitlich Gegenwärtiges, statt daß die selbstbewußte Vernunft ein geistig Gegenwärtiges ist, das Ding an sich ist ein Gegenwärtiges ohne irgend einen fürsichseyenden und wahren Inhalt, seinen Inhalt hat es von der selbstbewußten Vernunft, welcher der bloß subjective Gedanke ist, es ist damit ein Gedankending.

Die selbstbewußte Vernunft bezieht sich nun auf das Ding an sich als auf die Wahrheit selbst, und diese vermeinte Wahrheit dem Erkennen gegenüber soll als die Wahrheit an und für sich erkannt werden, das

Ding als das Jenseits und das Ansich gegen das Erkennen ist die zu erstrebende und zu begreiffende Wahrheit, aber als das starre sich nicht zur erkennenden Vernunft entäussernde das gegen dieselbe auf sich beharrende, das immer ausser dem Erkennen ist, auf welches Jenseits das Erkennen als abhängig von demselben sich bezieht. Das Erkennen also, statt sich selber zu bestimmen, ist vielmehr das Bestimmte, das an dieses Jenseitige Gebundene, oder es bestimmt und begrenzt sich selbst in diesem seinem sich Bestimmen, es macht sich selber zu einem Unwahren, und seine nähere Wahrheit ist, nur die Erscheinung zu wissen und ein nichtiges Erkennen zu seyn. Indem das Ding an sich Object des Erkennens ist, ist dasselbe für das rein subjective Erkennen, und weil das blos subjective Erkennen der Maaßstaab seyn soll, die Wahrheit zu begreiffen, ist dieses Erkennen ein unwahres. Denn als solches ist das Erkennen nicht das in der Wahrheit sich selbst erkennende, sondern nur insofern Erkennen, als es die Wahrheit selbst nicht begreifft, und deßhalb das endliche Erkennen.

Indem es die Wahrheit nicht begreiffen zu können erkennt, weiß es sich selbst als endliches Erkennen, und gesteht diese seine Nichtigkeit auch von sich ein, ist also die Reflexion, daß es die Wahrheit nicht zu erkennen vermöge, und als solches das rein Endliche, damit nur eine Erscheinung sey. In diesem Bekenntniß ist die Nichtigkeit der Subjectivität das Positive, an welchem das blos subjective Erkennen nicht allein sich als das Endliche festhält, sondern zugleich auf das Erkennen der Wahrheit verzichtet, somit als endliches Erkennen sich wissend das Gedankenlose, nämlich von dem Erkennen des Unendlichen nicht einmal zu abstrahiren, sondern Endliches ohne Unendliches zu wis-

sen. Es folgt daraus, daß indem das Erkennen sich als Nichtiges weiß, und von sich eingesteht, die Wahrheit nicht erkennen zu können, in ihm selber keine Wahrheit sey, es somit seine eigne Unwahrheit kritisirt. Das eigne Geständniß des erkennenden Bewußtseyns widerspricht dem Erkennen selbst, und das Erkennen als Unwahres oder vielmehr die Aeusserung, daß es als solches das Nichtige sey, also in ihm selber keine Wahrheit habe, ist das Wissen seiner von sich als dieses unwahren Erkennens, aber als solches ist es über sich selbst hinausgegangen. Indem es so über sich selbst hinaus ist, und dieses sein Hinausseyn seiner über sich selbst seine Wahrheit ausmacht, weil es sich nur dadurch als endliches oder nichtiges Erkennen weiß, ist es gegen sich selbst als das Unwahre das Wahre. Denn indem es über sich als endliches Erkennen hinaus ist, ist es auch über seine Unwahrheit hinaus, aber es weiß freilich dieses sein Hinausseyn nicht als seine Wahrheit, hingegen bestimmt es dasselbe doch als solche, weil es sich als das unwahre Erkennen ausspricht; als Unwahres ist es nur dadurch das Unwahre, daß es in diesem seinem Wissen als der Unwahrheit über dieses endliche und unwahre Erkennen hinaus ist. Als endliches Erkennen, das nur Erscheinungen betrifft, ist es das unwahre, was es auch von sich selber eingesteht und deßhalb diese seine Nichtigkeit weiß, in welchem Wissen jenes Hinausseyn besteht.

Das Erkennen, das nur Erscheinungen enthält und nicht das Ding an sich, und deßhalb selbst als bloße Erscheinung bestimmt ist, ist keineswegs eine leere Identität, weil ja die Erscheinung als das Wirkliche von dem Erkennen selbst unterschieden ist. Darum fällt auch nicht das Erkennen mit der Erscheinung zusammen, vielmehr ist es das Andre derselben oder näher ihre Wahrheit, so daß das Erkennen als das Concrete den Ihhalt der Erscheinung in ihm als aufgehoben enthält. Es hat damit in

Wahrheit die Erscheinung aufgehört, für sich als ein Andres gegen das Erkennen und deßhalb gegen das Denken zu existiren, sie als das sinnliche Daseyn überhaupt ist als Seyn für Andres ein im Denken Aufgehobnes, das ihre Wahrheit ist. Indem das sinnliche Daseyn mit Recht für bloße Erscheinung gehalten und ausgegeben, die Erscheinung aber als das Unwahre und Nichtige bestimmt worden, wird das Denken als die Wahrheit bestimmt, aber das Denken als das Erkennen ist das Unwahre, weil es die Wahrheit als Ding an sich ihm gegenüber hat; als was es seinem Begriffe nach ist, nämlich die Wahrheit der Erscheinung, weiß es sich nicht, sondern sein Wissen besteht eben in diesem Wissen seiner von sich als dem endlichen Erkennen, das deßhalb die Wahrheit als ein Jenseits nämlich das Ding an sich ihm gegenüber hat.

Es weiß damit von der Wahrheit, dem Ding an sich, und dieses sein Wissen von demselben ist zugleich das Wissen seiner als des endlichen und unwahren Erkennens. Dieses Wissen vereinigt in sich beides, Wahres und Unwahres, dieses als das Diesseits, jenes als das Jenseits, und so weiß es sich als das Diesseits gegen das Ding an sich oder das Jenseits als ein Nichtiges. Nur indem es sich als das Unwahre weiß, weiß es von dem Wahren, ohne das Wissen seiner als des Unwahren wäre das Ding an sich nicht, damit überhaupt keine Wahrheit.

Als Unwahres ist das Erkennen das blos subjective Denken, das die Wahrheit oder das Ding an sich ausserhalb seiner hat, aber weil das Ding an sich nur in Wahrheit das seyn kann was es ist, indem dieses subjective Denken das Unwahre ist, ist zugleich seine Existenz als die Wahrheit die unwahre, und damit existirt es nur in der Wahrheit, nämlich dem subjectiven Denken, das Ding an sich ist deßhalb, wie es ausser dem Denken

die Wahrheit seyn soll, zugleich in diesem Denken das Unwahre. Wie es also die Wahrheit ist, ist es zugleich Erscheinung, und das subjective Denken ist, indem es das Ding an sich und damit die Wahrheit in ihm selbst als dem Gedanken hat, die Wahrheit des Dinges an sich und deßhalb alle Wahrheit, zugleich aber auch wieder das Unwahrste was es geben kann, indem es läugnet, daß das Ding an sich in seinem Bewußtseyn sich vorfinde; hingegen indem es aussagt, das Ding an sich sey ausserhalb seiner, denkt es ja dasselbe als das was ausser ihm ist, also als etwas das für sich positiv genommen nicht durch Andres existire und deßhalb mit sich identisch sey, aber es erhält eben das Ding an sich diese seine positive Identität von dem subjectiven Denken, weßhalb es nur das mit sich Identische ausmacht, als es von demselben als solches gesetzt ist.

Indem es nun als das mit sich identische Positive nicht durch Andres gesetzt seyn soll, ist es nur dadurch die Wahrheit, daß es als von dem Denken gesetzt das Unwahre ist. Als mit sich Identisches ist es deßhalb das Negative seiner und als solches die wahrhaft positive Nichtigkeit, seine Wahrheit also wiederum diese, in dem subjectiven Denken einzig und allein nur zu existiren, und als die Wahrheit selbst das Unwahre zu seyn. Als die Wahrheit oder an sich ist das Ding ausser aller Erscheinung, es ist nicht für Andres, und nur so soll es das Wahre seyn, aber eben als dieses Ansich ist es zugleich ein Seyn für Andres, es ist für das philosophirende Bewußtseyn. Indem es also die Wahrheit und deßhalb keine Erscheinung ist, erscheint es in dem denkenden Bewußtseyn, und ist so erst die nicht erscheinende Wahrheit. Das Ding an sich ist damit ein Gedanke des subjectiv denkenden Bewußtseyns, und als solches nicht ein sinnliches Daseyn, keine Erscheinung, sondern das rein

Unbestimmte oder ein unbestimmter Gedanke, deßhalb an sich. Denn weil das blos subjective Erkennen für sich ein endliches ist und nur Erscheinungen betrifft, sowie gegen das Ding an sich als Unwahres sich verhält, ist das Ding an sich als dieser unbestimmte Gedanke wieder als die reine Unbestimmtheit selbst der höchste Gedanke, gleichsam die leere Majestät, vor welcher das denkende Bewußtseyn sich beugt, das höchste Wesen, das wohl wegen des höchst Gedankenlosen, das es selber ist, von der modernen Theologie als die Wahrheit, welche unbegreifflich sey, ausgesagt wird, weil es als diese reine Unbestimmtheit und als die abstracte Identität des höchsten Wesens das Höchste ist, und als solches den Schein hat, als sey es als das an und für sich Bestimmte der bestimmte Grund alles andern. Damit ist noch verbunden, daß es, wie es den Schein der Wahrheit auch zugleich den Schein der Gewißheit hat, und diese Gewißheit als eine mit der Wahrheit selbst identische ist nicht eine Gewißheit des sinnlichen Daseyns, sondern eine wissende Gewißheit und damit eine denkende Gewißheit. Grade was es nicht seyn soll, ist es, zunächst soll es das ganz Unbestimmte seyn, ist aber als die denkende Gewißheit die bestimmteste Unbestimmtheit, und als dieselbe zugleich das Unwahre, weil das Denken als blos subjectives Erkennen ein Endliches ist. Aber als die denkende Gewißheit ist es gegen die blos sinnliche Gewißheit als Denken bestimmt, damit die sinnliche Gewißheit gegen das Denken bloße Erscheinung und das Denken die wahre Gewißheit; als Unbestimmtes soll das Ding an sich die Wahrheit seyn, und auch als an und für sich Bestimmtes, weßhalb dem endlichen Erkennen als dem blos subjectiven Denken das Denken selbst ein Andres ist.

Indem das kritisirende Bewußtseyn sich überhaupt als endliches Erkennen und damit als subjectives Denken, das

die Wahrheit nicht zu begreiffen vermöge, aufstellt, will es doch nichts anders als die Wahrheit, und indem es sich selbst als das Unwahre ausspricht, bezieht es sich nothwendig auf Andres als die Wahrheit; mit der Erscheinung zusammenfallend oder Erscheinungen erkennend erkennt es ein Vermitteltes, damit ist es nicht das rein Unmittelbare, für welches es sich ausgiebt, die Erscheinung hat ihre Wahrheit im Denken, ist deßhalb nichts an und für sich, weßwegen das Denken selbst das Wahre ist, was es doch nicht seyn soll. Das Denken ist darum als blos subjectives und damit als endliches Erkennen bestimmt, das als solches für das Wissen, daß das Ding an sich das Unbegreiffliche sey, ausgegeben wird, und als dieses Wissen das Wahre ausmache, das aber die Unwahrheit ist, weil es nur Erscheinungen betrifft. Deßhalb hat es die Wahrheit als ein Jenseits, das Ding an sich ausser dem Denken, das also nicht in dem Denken Existenz hat, damit als nicht gedacht ein Gedankenloses, ebendeswegen ein Andres, das ebensosehr nicht ein Andres, Positives welches Negatives, Unbestimmtes das an und für sich Bestimmtes und als solches eine negative Einheit ist, so daß das kritisirende Erkennen durch diese seine Untersuchung, ob es fähig sey, die Wahrheit zu erkennen, zu Grunde geht.

Das Ding an sich, das durch den Gedanken der Existenz als eines blos abstracten Seyns einen wahren Inhalt bekommen soll, der aber zugleich noch bloßes Erscheinen ist, hat in Wahrheit keine Bestimmtheit, und wenn es zur Bestimmtheit gelangen würde, wäre es nicht mehr das Ding an sich, oder jene abstracte Leerheit. Um nun aber einen Inhalt zu gewinnen, muß das Ding an sich sein Ansichseyn aufheben, an ihm selbst als dem bloßen Ansich seine Unwahrheit darstellen d. h. sich einen Inhalt geben. Dadurch daß es das ganz Inhaltslose

ist, ist es an sich, aber zugleich ist es sich selber als durch seine Inhaltslosigkeit nur das Ansich zu seyn, entgegengesetzt, als auch seine Einheit, weil es einzig und allein nur durch seine Unbestimmtheit an sich ist. Seine Inhaltslosigkeit und sein Ansichseyn ist das eine was das andre, aber nur als jedes in jedes verschwindet, oder dieses Verschwinden ist sowohl dieses als jenes und deßhalb selbst das Verschwinden des Dinges an sich.

Das Ding an sich zerstört sich also selbst und damit seine Unwahrheit, und durch dieses Zerstören seiner beweiset es sich als Unwahres, aber diese seine Unwahrheit ist seine Wahrheit oder es ist selbst nichts anders als dieses sein eignes Zerstören. Als bloßes Gedankending ist es durch sein sich Aufheben nicht mehr ein solches, und indem es nun nicht durch die Abstraction von Allem das Ansich ist, ist das Setzen seiner als dieser unbestimmten Leerheit verschwunden. Zunächst ist das Ansich das leere oder inhaltslose Denken, und wie das Ding an sich, um sich selbst aufzuheben, sich einen Inhalt geben muß, hebt sich auch dieses inhaltslose Denken an ihm selber auf, weil es keinen andern Inhalt hat. Das eigne Zerstören des Dinges nämlich seiner als des Ansich ist das Offenbarwerden des subjectiven Denkens und damit des endlichen Erkennens als des Nichtigen, das deßhalb, indem es über sich hinausgeht, sich zum Gedanken erhebt, oder auch das Ding an sich als die unbegriffne Wahrheit, die als solches blos anerkannt war, ist nun zum Gedanken erhoben gegen den Gedanken, der diese unbegriffne Wahrheit ist, ein Unwahres.

In dem Bestimmen der Wahrheit als des Dinges an sich bestimmte das endliche Erkennen die Wahrheit als ein Andres denn als es, aber weil es eingesteht, daß dasselbe nicht als die Wahrheit könne erkannt werden, ist

das Ding an sich als die nicht zu begreiffende Wahrheit das Wahre. Es selbst ist damit die Wahrheit gegen das Ding an sich als das Begrifflose, und indem es erkennt, daß dasselbe nicht als die Wahrheit begriffen werden könne, ist es wahrhaftes Erkennen, nur weiß es sich nicht als solches, sondern nimmt sich gegen jene vermeinte Wahrheit als das Unwahre. In Wahrheit ist es aber über das Ding an sich und damit auch schon über sich selbst hinaus, über jenes, weil es dasselbe als Begriffloses oder Unwahres, über sich selbst, weil es sich als das Wahre bestimmt. Denn es sagt damit aus, daß das bloße Ansich das Unbegreiffliche, und es selbst das Wissen desselben als des Unbegreifflichen sey. Deßhalb ist es als Wissen von dem Dinge an sich als dem Unwahren überhaupt, und als solches sowohl der Gedanke von dem Unwahren als von dem Wahren. Als solches hat es sich zum Gedanken erhoben, wie das Ding an sich in dem Gedanken sich aufgehoben hat, somit ist weder das Ding an sich, noch das endliche Erkennen das Wahre, sondern jedes nur wahr als es nicht bleibt was es ist. Indem beides sich zum Gedanken erhoben, und damit das eine was das andre, ist der Gedanke nun die Wahrheit als das Ding für sich oder das Uebersinnliche, und das endliche Erkennen übersinnliches Erkennen.

b.

Das übersinnliche Erkennen.

Weil das endliche Erkennen durch das Ding an sich über sich hinausgetrieben, hat es seine Unwahrheit in dem Dinge an sich aufgehoben, indem sowohl das reine Ansich oder die abstracte Identität als auch das Fürsich oder der Inhalt als das Concrete jenes Ansich dem Denken

angehört, das darum nicht ein endliches ist, sondern als die Einheit Unterschiedener nämlich der Identität und des Unterschiedes unendliches Denken, das als solches über das endliche Erkennen, oder das endliche Erkennen als unendliches über sich selbst hinaus ist.

Wegen des Festhaltens des subjectiven Denkens scheint es, als sey das endliche Erkennen die größte Gewißheit, daß die Wahrheit nicht könne erkannt werden, aber gerade durch diese subjective Seite des Denkens hat es sich als das Unwahre und damit als das sich selbst aufhebende ergeben. Denn indem es das Wahre als ein Jenseits ihm als dem Nichtigen und Unwahren gegenüber bestimmte, war es über sich selbst und deßhalb über seine Unwahrheit hinauszugehen getrieben. Daß es die Wahrheit nicht erkennen will, ist nur Schein, und es dieselbe nicht erkennen könne, eine subjective Meinung; indem es überhaupt als endliches Erkennen sich festzuhalten meint, ist es über sich selbst hinaus, und so will es in Wahrheit sein Andres, wenn es nur sich zu haben glaubt. Als das Wollen seiner ist es ein Verschmähen seiner selbst, sowie die Wahrheit anerkennend es das dieselbe Wegwerffen ist.

Wenn auch das endliche Erkennen sich zum Gedanken erhoben, ist es dennoch nicht das Wissen seiner als des Gedankens und damit der Wahrheit, weil es als diese Wahrheit über sich hinaus ist. Denn als endliches Erkennen weiß es nur Erscheinung und nicht das Ding an sich, das die Wahrheit ist, deßhalb ist es sinnliches Erkennen überhaupt, welches über sich als sinnliches hinaus übersinnliches Erkennen ist.

Dieses übersinnliche Erkennen besteht näher darin, sich nicht als solches zu wissen, und deßhalb bestimmt es den Gedanken und damit sich selbst als ein Jenseits, gegen welches es sich selber als das Un-

wahre festhält. Weil es also den Gedanken und damit sich selbst nicht als die Wahrheit erfaßt, nennt es den Gedanken als die Wahrheit das Uebersinnliche, und wie das Ding an sich ein dem endlichen Erkennen Jenseitiges war als das ganz Unbestimmte, so ist das Uebersinliche als das Bestimmte oder der bestimmte Gedanke das Fürsich des Dinges an sich, oder das zum Gedanken erhobene Ding an sich ist nun als der dem übersinnlichen Erkennen jenseitige bestimmte Gedanke das Ding für sich. Dieses ist nun nicht ein bloßer Gedanke des endlichen Erkennens wie das Ding an sich, sondern für sich bestimmt gegen das Erkennen und gegen das Sinnliche, aber als der für sich seyende Gedanke ein über das Sinnliche erhabner und deßhalb das Uebersinnliche.

Näher ist dieses Uebersinnliche darum das Uebersinnliche, weil es in der Natürlichkeit und Bedingtheit, damit in der Sinnlichkeit nicht angetroffen, als auch von dem übersinnlichen Erkennen nicht begriffen wird, und nicht von demselben erkannt werden kann, weil es seinem Begriffe nach sich selber übersinnlich ist.

Als für sich das Bestimmte ist das Uebersinnliche zunächst ein Beziehungsloses, indem es für sich genommen das Uebersinnliche ohne das Sinnliche ist, oder alssolches der von seiner Realität getrennte Begriff, damit der noch unerfüllte Begriff, eine Form, die nicht an ihr selbst ihren Inhalt hat, deren Inhalt vielmehr noch nicht ein von ihr gesetzter ist. Deßhalb ist das Sinnliche das dem Uebersinnlichen noch unangemessene Sinnliche, aber als solches eben so wenig das wahre Sinnliche oder die wahre Realität des Uebersinnlichen, als das Uebersinnliche der wahre Begriff ist; das Uebersinnliche bleibt dem Sinnlichen gegenüber stehen und das Sinnliche dem Uebersinnlichen, statt daß beides sich durch seine Bewegung zu

seiner gegenseitigen Durchdringung bestimmen sollte. Die Wahrheit ist, daß weil das Sinnliche nur als das Wirkliche geschaut wird, dasselbe nicht als das wahre Sinnliche, sondern als das blos Sinnliche und damit Unwahre erkannt ist. Der Gedanke, durch den allein das Wirkliche sinnlich ist, ist der übersinnliche, aber indem deßhalb nothwendig in dem Sinnlichen das Uebersinnliche anerkannt wird, ist der Gedanke nicht mehr der übersinnliche, sondern der sinnliche. Denn das übersinnliche Erkennen ist das Schauen dieses Gedankens, das als solches denselben nicht in seiner Freiheit, sondern in dem sinnlichen Daseyn schaut, deßhalb den Gedanken als das Uebersinnliche von dem Sinnlichen trennt in ein Jenseits und ein Disseits, weil es als das Schauen des Uebersinnlichen und Sinnlichen als einer Einheit diese gegenseitige Durchdringung nicht begreifft. Indem es aber als Schauen jenes Uebersinnlichen das Schauen des Gedankens selbst ist, hebt sich demselben die Trennung des Uebersinnlichen und des Sinnlichen auf, so daß jedes in jedes übergeht und ihre Einheit als Idee eines intuitiven Verstandes nun die Wahrheit ausmacht, so wie das übersinnliche Erkennen in das intuitive Erkennen übergegangen ist.

c.

Das intuitive Erkennen.

Indem nun die Idee des intuitiven Verstandes Gegenstand des Erkennens ist, hat sich das endliche Erkennen vermittelst des übersinnlichen Erkennens zum wahren Erkennen erhoben. Denn in dem intuitiven oder anschauenden Verstand ist das Ding an sich durch die Vermittlung des Uebersinnlichen als des Dinges für sich zum Dinge an und für sich als dem Con-

creten geworden. Der intuitive Verstand ist also **nicht** der Gedanke als bloßes Ansich oder als die reine Abstraction das leere Unwirkliche, noch der Gedanke als das Fürsich, der blos geschaut wird, sondern der Gedanke an und für sich oder der freie Gedanke, der Gedanke als die Einheit seiner und des Wirklichen und damit des Subjectiven und Objectiven.

Das denkende Bewußtseyn hat als intuitives Erkennen nicht das Bewußtseyn, daß es als solches das wahre Erkennen ist, oder es weiß sich nicht als dieses Erkennen, weil es als Erkennen sich wissend nur auf der Stufe des endlichen Erkennens sich befindet. Das intuitive oder wahre Erkennen besteht deßhalb von Seiten des denkenden Bewußtseyns nur in dem Anerkennen des intuitiven Verstandes als der Wahrheit, also nicht in dem Wissen oder dem wissenden Bewußtseyn, weshalb der intuitive Verstand nicht als die sich wissende Wahrheit gewußt, und überhaupt nicht als die Wahrheit begriffen wird.

In der Idee des intuitiven Verstandes ist die endliche Erkenntniß negirt, aber als bloßes Anerkennen derselben, das eben darum diese Idee nicht begreifft, ist es die Reflexion, daß die Idee des intuitiven Verstandes überhaupt nicht begriffen werden könne. Insofern ist das Erkennen wiederum das endliche Erkennen, das deßhalb die Idee des intuitiven Verstandes und damit die Wahrheit verkennt, und indem dieselbe nicht begriffen, sondern nur anerkannt werden kann, weil das intuitive Erkennen nicht in dem wissenden Bewußtseyn gegenwärtig ist, ist diese Idee des intuitiven Verstandes dem Erkennen das Ueberschwengliche.

Indem das denkende Bewußtseyn als intuitives Erkennen die Reflexion ist, die Idee des intuitiven Verstandes als die Wahrheit nicht begreiffen zu können, hingegen

auch dieselbe als die Wahrheit aufstellt, gegen welche es als jene Reflexion sich als das Unwahre weiß, muß diese Idee des intuitiven Verstandes, wenn auch nicht als die Wahrheit begriffen, dennoch als solche anerkannt werden. In diesem Anerkennen der Idee des intuitiven Verstandes als der Wahrheit beweiset das denkende Bewußtseyn, daß es die Wahrheit, welche es in der Vernunftreligion aufgestellt, nicht als die Wahrheit an und für sich erkennen kann, und auch den Gegensatz des Dinges an sich und der Erscheinung nicht festzuhalten vermag. Es folgt daraus für das intuitive Erkennen die Unwahrheit der Vernunftreligion sowie des endlichen Erkennens überhaupt, so daß sowohl die Vernunftreligion als auch das endliche Erkennen sich gegen das intuitive Erkennen als unwahr bewähret. Deßhalb ist das intuitive Erkennen die Wahrheit der Vernunftreligion und des kritisirenden Erkennens, und als solches das in dieser unwahren Existenz der Religion und der Wissenschaft verlorene aber auch erscheinende mit der Wahrheit identische Wissen, welches als die absolute Macht die der bloßen Vernunft angehörige Religion und die Wissenschaft, welche nicht begreifft, als gegen sich Unwahres manifestirt. Wegen dieser Manifestation wird das kritisirende Bewußtseyn als endliches Erkennen nach seinem eigenen Bekenntniß getrieben, in der Idee eines intuitiven Verstandes die Wahrheit anzuerkennen, welches intuitive Erkennen nicht wie das blos endliche Erkennen nur Erscheinungen betrifft, sondern den Begriff selbst als das Ding an und für sich oder den intuitiven Verstand als die Einheit des Subjectiven und Objectiven. Weil aber diese Idee des intuitiven Verstandes nicht als die Wahrheit an und für sich begriffen ist, sondern sich dem endlichen Erkennen nur als die Wahrheit aufdringt, ist das kritisirende Erkennen überhaupt sich nicht als intuitives

Erkennen offenbar, und was in Wahrheit das endliche Erkennen auf den intuitiven Verstand als die nothwendige Idee hinführt, ist das in demselben verlorene mit der Wahrheit identische Wissen.

Weil die Idee des intuitiven Verstandes als die Wahrheit dem intuitiven Erkennen angehört, auf welche das endliche Erkennen als auf die Wahrheit getrieben wird, hat sich das kritisirende Erkennen nicht vermittelst seiner selbst über die Endlichkeit erhoben, sondern das mit der Wahrheit identische Wissen, das in der Idee des intuitiven Verstandes das endliche Erkennen als ein Richtiges darstellt, ist in der Form des intuitiven Erkennens das Erheben desselben zur Wahrheit, welche als die Idee des intuitiven Verstandes anerkannt ist. Deßhalb kann die Wissenschaft des kritisirenden Erkennens nur durch die Idee des intuitiven Verstandes als wahre Philosophie angesehen werden, indem sie vermittelst des Anerkennens derselben sich doch auf die Wahrheit bezieht, welches denn ihre Erscheinung ausmacht.

Was das Anerkennen der Idee des intuitiven Verstandes, als der Wahrheit betrifft, so ist schon erinnert, daß diese Idee damit noch keineswegs auch erkannt oder begriffen ist. Die Wahrheit überhaupt darf nicht blos anerkannt werden, als wenn etwa der Form nach von derselben Notiz genommen würde oder auch wohl nothwendig Notiz genommen werden müsse. Denn das bloße Anerkennen ist meistentheils nur ein dunkles Vorschweben, hingegen das wahre Anerkennen, welches einzig und allein nur in dem Begreiffen gegründet ist, besteht darin, daß es dem Begriffe des Anerkannten entspreche. So müßte die Idee des intuitiven Verstandes als die Wahrheit nothwendig begriffen seyn, wenn dieselbe überhaupt dem kritisirenden Erkennen angehörte,

aber das Anerkennen des Begriffs, ohne seine innerste Natur zu erkennen und zu wissen, widerspricht durchaus dem Begriffe als solchem.

Eben weil die Idee des intuitiven Verstandes nur anerkannt aber nicht begriffen ist, steht die Wissenschaft des kritisirenden Erkennens der Wahrheit als endliches Erkennen gegenüber, gegen welche dasselbe als das Unwahre verschwindet. Als solche hat sie ihre unwahre Seite überwunden, indem sie in der Idee des intuitiven Verstandes, als dem Realität habenden Begriff, die Wahrheit als den absoluten Zweck und als den von der Anschauung durchdrungenen Gedanken aufstellt, und deßhalb intuitives Erkennen ist. Die Idee des intuitiven Verstandes ist nicht, wie in der Religion und der Wissenschaft des Gedankens, der sich auslegende oder seine Realität entfaltende Begriff, sondern die Einheit seiner mit seiner Realität, welche die Wahrheit ist. Indem also der intuitive Verstand sich selber seine Realität, damit sich selbst gegenständlich ist, ist das Wissen seiner von sich das Erkennen seiner, oder der intuitive Verstand ist selbst als intuitives Erkennen; das was erkennt, und was erkannt wird, ist der intuitive Verstand selbst, er ist deßhalb die wahre Vernunft, welche keine Grenzen hat, der Begriff, der als die subjective Form sich selbst der Inhalt ist, so daß sich der Inhalt nicht von der Form unterscheidet.

Weil aber die Wissenschaft des kritisirenden Erkennens in der Entzweiung sich bewegt und deßhalb mit sich selber entzweit ist, ist die Wahrheit außer dem Erkennen, welche als diese Idee des intuitiven Verstandes nicht begriffen und unerkannt verschmäht wird. In so fern das kritisirende Erkennen überhaupt nicht begreifft, ist es discursives Denken, aber in dem Anerkennen der Wahrheit ist es als intuitives Erkennen über die syn-

thetische Einheit der Apperception hinaus, indem es von aller Endlichkeit abstrahirt hat. Als discursives Denken hält das kritisirende Erkennen sich an eine vorausgesetzte Wahrheit, ist endliches Erkennen, indem es ein perennirendes Negiren des Dinges an sich iu der Erscheinung ist, und in dem Urtheil des Daseyns nicht nach der Form, sondern dem Inhalte nach sich bewegt, in welchem das Prädikat nicht als abstract Allgemeines, sondern seiner Bestimmtheit nach erkannt wird. Dem discursiven Denken gemäß soll die Wahrheit deßhalb nicht zu erkennen seyn, weil sie nicht geschaut werden könne, aber sie kann darum nicht geschaut werden, weil das Denken seinem Begriffe nach unendlich ist, und nicht wie das discursive Denken ein endliches Erkennen. Die Anschauung des endlichen Erkennens ist eine sinnliche, in welcher das Anschauen von dem Denken unterschieden ist, weßhalb Denken und Anschauen nicht miteinander vermittelt, und das Angeschaute nicht gedacht, so wie das Gedachte nicht angeschaut seyn kann. Was deßhalb nicht Gegenstand der Erfahrung ist, damit nur gedacht und nicht geschaut werden kann, vermag das discursive Denken nicht zu wissen, welches nothwendig aus dem Gegensatze des Dinges an sich, so wie des Denkens und des Schauens, erkannt werden muß. Dieser Gegensatz wird darum von dem discursiven Denken für fix ausgegeben, weil die sinnliche Anschauungsform nicht mit dem Denken vermiltelt und deßhalb mit demselben identisch ist.

Die Bestimmung der Anschauung als von dem Denken verschiedeuen, ist eine sich widersprechende Behauptung, weil das Denken in sich unendlich ist, und der Gegensatz des Denkens und des Anschauens hebt sich dadurch auf, daß die Anschauungsform sich als mit dem Denken identisch beweiset. Weil die Anschauung durch die Vermittlung des Denkens nun nicht mehr eine sinn-

liche, sondern eine zum Denken erhobene Anschauung ist, ist dieselbe als die Identität der Anschauung und des Gedankens ein denkendes Schauen oder ein schauendes Denken. Wenn in der der Wissenschaft des kritisirenden Erkennens eigenen Bestimmung der Ichheit als der synthetischen Einheit der Apperception diese Identität des Denkens und des Schauens schon enthalten ist, so ist doch keineswegs diese Identität des Denkens und des Anschauens das Princip der Wissenschaft des kritisirenden Erkennens selbst. Vielmehr ist in derselben jene Identität als der Wahrheit gegenüber ein Formelles, so daß die Vermittlung ihrer mit der Wahrheit ein Sollen bleibt, weil beides durch den Verstand zusammen geschlossen wird; aber indem das Denken in der Form der Identität des Ich mit sich die Selbstvermittlung ist, ist Ich die Identität des Denkens und des Schauens, oder Ich als die Identität seiner mit sich, nämlich seiner als des Denkens und seiner als des Seyns, ist als der Gedanke mit sich selber als der Anschauung und als die Anschauung mit sich selbst als dem Gedanken identisch. In Ich also als der Identität des Schauens und des Denkens ist das Seyn Denken und das Denken Seyn, oder die Realität Idealität und die Idealität Realität, und als solches das Wissen, welches als die Wahrheit des kritisirenden Erkennens nun das Princip der Wissenschaft ausmacht, die Wissenschaft des kritisirenden Erkennens ist in die Wissenschaft des Wissens übergegangen.

B.

Die Wissenschaft des Wissens.

Die Wissenschaft des Wissens ist wie die Wissenschaft des kritisirenden Erkennens eine mit der Religion

und deßhalb mit sich selber entzweite Wissenschaft. Denn das Wissen als dieselbe ist ein Wissen, das nicht zugleich die absolute Wahrheit ist, deßhalb ein mit der Wahrheit entzweites Wissen, das vermittelst seiner selbst mit derselben sich zu vermitteln strebt. Als das Wissen hat es sein Andres, von welchem es weiß, nicht als Ausdruck seiner selbst, sondern als ein ganz Begriffloses ihm gegenüber, das gegen es als das reine Wissen das Unwahre ist. In diesem seinem Andern ist es mit sich selber entzweit und deßhalb als dasselbe nicht mehr ein Wissen, sondern das Nichtwissen, weil es nicht in demselben bei sich selbst ist, oder indem es als Wissen das absolut Wahre ist, ist es als Nichtwissen das Unwahre. Indem es also als Nichtwissen das Nichtige gegen es selbst als das Wissen ausmacht, ist es

a. das Wissen, welches

b. in das Nichtwissen verschwindet, und sich

c. als religiöses Wissen, das die Einheit des Wissens und des Nichtwissens ist, offenbar wird.

a.

Das Wissen.

Wie in der Religion der Liebe das Selbstbewußtseyn zunächst sich selbst als seine Wesenheit und damit als alle Wahrheit schaute; so ist in der Wissenschaft des Wissens überhaupt Ich als Wissen diese reine Gewißheit, indem es als das reine Thun sich weiß oder denkt, und als solches das Selbstdenken ist. In seinem Thun ist Ich die reine Thätigkeit, als welche es auf sich reflectirt, und damit von sich weiß, es ist Denken, weil es auf sich reflectirend sich selbst gegenständlich ist; indem es also denkt, denkt es nur sich, sich von sich un-

terscheidend ist es ebensosehr nicht von sich unterschieden, oder in diesem Unterscheiden seiner negirt es diesen Unterschied, als Denken sich gegenständlich ist es als Gedachtes die Einheit seiner als des Denkens und des Gedachten, damit die Einheit des reinen Denkens mit sich selber, oder das reine Wissen.

Als diese Einheit ist Ich das absolute Ich, das alles aus sich und in sich selber bestimmt, deßhalb das Freie, die Einheit des Subjectiven und Objectiven, der mit der Anschauung identische Begriff oder das Seyn des absoluten Ich ist nicht ein Seyn überhaupt, sondern sein Seyn. Ich ist also der sich anschauende Begriff, und in Ich und als Ich ist Ich selbst sein Seyn, oder seine Realität; in demselben ist das Ideale real und das Reale ideal, als Denken ist es das Ideale sowie als Seyn das Reale, aber dieses Seyn ist nicht von dem Denken, damit das Reale nicht von dem Idealen unterschieden, sondern das Ideale das Reale, das Denken das Seyn als Ich; in Ich ist Denken Schauen und Schauen Denken, oder Ich ist als das Denken mit ihm selbst als dem Schauen und als Schauen mit ihm selber als dem Denken identisch. Das Ich als reines Denken, ist, weil es sich selber gegenständlich ist, seine eigne Einheit, aber als von sich unterschieden das Nichtdenken oder Gedankenloses, als jenes Wissen, und als dieses Nichtwissen. Indem Ich als das Wissen sich der Gegenstand ist, und deßhalb sich von sich unterscheidet, ist es als dieser Unterschied seiner von sich nicht das Wissen als solches, oder nicht Ich, sondern weil es in der Form des Seyns Wissen oder auch das Ideale als real gesetzt ist, ist es als die Negation seiner als des Wissens das Nichtwissen, damit das Nicht-Ich. Diese Negation ist nun nicht dadurch negirt, daß Ich als Wissen sich auf Ich als Nichtwissen oder als Nicht-Ich, d. h. als

Seyn überhaupt bezieht, und der Gegensatz des Wissens und des Nichtwissens, des Ich und des Nicht-Ich als ein aufgehobener Unterschied oder diese Einheit des Ich und des Nicht-Ich damit des Wissens und des Nichtwissens als eine synthetische Einheit sich darstellt.

Wenn also wegen der synthetischen Einheit der Unterschied des Wissens von dem Nichtwissen ein aufgehobener Unterschied ist, so ist dennoch Ich als Setzen ein ihm selber das Nicht-Ich Entgegensetzen oder als Wissen setzt es diesem seinem Wissen das Nichtwissen als das Andre seiner gegenüber d. h. als Synthese ist es zugleich Antithese. Die Ausgleichung des Ich mit dem Nicht-Ich oder des Wissens mit dem Nichtwissen vermittelst der Synthese ist nur Schein, weil mit der Synthese unmittelbar die Antithese erscheint, deßhalb näher ein Sollen, das in einem immerwährenden Anfangen der Ausgleichung besteht.

Ich als reines Denken und deßhalb Princip des Wissens ist an und für sich das Unendliche, indem es die reine Identität mit sich ist, aber als von sich unterschieden das Gegentheil seiner durch sich selbst oder sein Andres, in welchem es nicht bei sich selbst ist, so daß es als sein Andres selbst das ihm als dem Unendlichen Entgegengesetzte und damit das Endliche ausmacht. Ich als reines Wissen bleibt als Synthese was es ist, aber indem es als Synthese zur Antithese gelangt, oder mit Nicht-Ich als dem Nichtwissen sich in Uebereinstimmung zu setzen sucht, wird es selbst das Nichtwissen. Denn indem Ich Synthese überhaupt ist, ist es schon Antithese, als Wissen ist es zugleich die Negation seiner als des Wissens und damit von sich als dem Wissen unterschieden das Nichtwissen. Indem Ich als Unendliches sich mit Nicht-Ich als dem Endlichen oder als Wissen sich mit sich als dem Nichtwissen in Ue-

bereinstimmung zu setzen sucht, kömmt diese zu realisirende Uebereinstimmung nicht zu Stande, weil Ich als das Wissen nothwendig in das Nichtwissen verschwindet. Indem deßhalb Ich sich einen Inhalt zu geben sucht, ist dieser Inhalt, den es gewinnt, sein eignes Verschwinden, und damit das Nichtwissen oder das Gedankenlose. Weil es aber als Ich ohne einen erfüllten Inhalt ist, und als solches nur die Möglichkeit des Concreten, der Inhalt aber, den es erstrebt, sein Andres ausmacht, welches gegen Ich als das Wissen das Nichtwissen ist, ist es selbst als Nichtwissen.

b.

Das Nichtwissen.

Als synthetische Einheit ist die Beziehung des Ich auf das Nicht-Ich nur durch Ich und nicht durch Anderes, sondern Ich setzt dem Ich ein Nicht-Ich entgegen, weßhalb es seine eigene Schranke ist, und das Nicht-Ich als durch Ich beschränkt setzt. Ich setzt sich als bestimmt durch Nicht-Ich, und als das sich bestimmt Setzende ist Ich das sich selbst Bestimmende, Ich bestimmt sich also nur, indem es bestimmt wird, und wird nur bestimmt, als es sich bestimmt, damit ist es überhaupt, weil es sich setzt, und setzt sich, weil es ist. Als bestimmendes und bestimmtes zugleich ist Ich das absolut Thätige, und weil das Ich das Nicht-Ich bestimmt, aber durch dieses Bestimmen es selbst bestimmt ist, setzt Ich ein theilbares Ich einem theilbaren Nicht-Ich entgegen, und bezieht dieselben. Indem Ich sowohl sich als Nicht-Ich bestimmend als auch durch Nicht-Ich bestimmt setzt, ist Ich durch Nicht-Ich bedingt, und Ich als Bestimmen das Nicht-Ich, so wie zugleich als Bestimmtes hat in Wahrheit sowohl die Bestimmtheit an ihm selber, als

auch nicht, worin die wahrhafte Natur des Ich als des Princips des Wissens besteht.

Das Nicht-Ich als die *Schranke* des Ich ist also nicht etwas, das außer dem Ich wäre, weil Ich indem es sein eigenes Bestimmen ist, das Nicht-Ich ist. Als Bestimmen das Nicht-Ich ist Ich freilich ein *Höheres* als Nicht-Ich, aber Ich ist nur Ich, als es das Nicht-Ich bestimmt. Ich und Nicht-Ich sind nur die *Beziehung* auf einander, weder dieses hebt sich auf noch jenes, und ihr gegenseitiges Bezogenseyn auf einander ist ihre Wahrheit, aber eben dadurch ist jedes ein Andres gegen ein Andres, Ich ist nur Ich in Beziehung auf Nicht-Ich, und Nicht-Ich nur Nicht-Ich in Beziehung auf Ich. Das Nicht-Ich ist nur die *einfache Negation* des Ich, und Ich als die Beziehung seiner auf sich das Nicht-Ich durch Ich ist als *Bestimmen* desselben *Bestimmtes*, es ist beides zugleich und deßhalb *sowohl bestimmt als auch nicht bestimmt*. Weil nun durch diese Beziehung des Ich auf Nicht-Ich Ich und Nicht-Ich nicht unterschiedene oder einander entgegengesetzte sind, sondern eine *Einheit*, und zwar eine *synthetische*, ist auch diese synthetische Einheit *bestimmt und nicht bestimmt*. Eine Einheit, welche, indem sie bestimmt ist, es nicht mehr ist, ist nicht eine Einheit, die ist, oder eine *seyende*, sondern eine *werdende*, und als solche ist diese synthetische Einheit des Ich und Nicht-Ich zu begreiffen. Diese unendlich werdende und deßhalb nie sey[illegible]de Einheit liegt im *Begriff* des Ich selber, welches [illegible]ine *Selbstbewußtseyn* wohl als *Unendli*[illegible] ist, a[illegible] sich selbst als *dem Nicht-Ich ins Unendliche fort sich nicht findet*.

Als solches ist Ich das *Nichtwissen*, oder indem Ich Wissen ist, *negirt* es sich und ist Nichtwissen. Das Wissen des Ich besteht also in dem Nichtwissen oder ist

als Nichtwissen, indem Ich von sich weiß, weiß es von einem Andern und dasselbe als sein Andres, aber nicht weiß es sich in diesem oder ist nicht in demselben bei sich, sondern sucht sich in demjenigen, in das es verloren, findet sich aber nicht, weil es sich sucht. Das Wissen des Ich ist ein in das Nichtwissen verlorenes Wissen, so daß es zugleich selbst das Nichtwissen ist, in welchem es als Wissen nicht mit sich zur Einheit gelangt.

Die synthetische Einheit ist deßhalb ein bloßes Sollen, sowie Ich in Wahrheit nur ist, indem es sich auf Nicht-Ich bezieht, oder negirt, als Nicht-Ich oder das zu Negierende vorhanden ist. Indem Ich als reines Wissen Unendliches ist, aber sich selbst als solches negirt, damit das Wissen in das Nichtwissen verschwindet oder auch als das Wissen das Nichtwissen ist, ist es als das in ihm selbst nämlich dem Nichtwissen sich ins Unendliche suchende Wissen das sich vergebens suchende, weßhalb Ich als Princip des Wissens sich nicht als das Alles aus ihm selber Bestimmende, und in welchem Alles sich zu bestätigen habe, beweiset.

Indem es sich selbst sucht und suchen muß, weil es nichts Höher anerkennt als sich selber, ist es nicht einmal bei sich selbst. Weil es also in seinem Andern nicht sich selbst hat oder in demselben, was es selber ist, nicht bei sich ist, kömmt es nicht über das Suchen hinaus, und es findet nicht was es sucht, sowie es sich nicht finden kann, wo es sich sucht und suchen muß. Als dieses Suchen seiner ist es nun die Sehnsucht zu sich selber, welche als die Selbstsucht und damit die in sich schwindende Sucht in sich selber verschwindet, aber als solche zeigt sich Ich in Wahrheit als Endliches oder Beschränktes, weil es sich dadurch erst als Endliches oder von sich als einer Schranke weiß. Näher

weiß Ich nun, daß es nichts weiß, und indem es so über das Nichtwissen sich erhoben, weil es ja von demselben weiß sowie als Endliches sich wissend es über sich als Endliches hinaus und deßhalb ein Wissen vom Unendlichen ist, ist es religiöses Wissen.

c.

Das religiöse Wissen.

Das religiöse Wissen ist nicht wie das Wissen als Nichtwissen ein Wissen, sondern durch das Nichtwissen religiöses Wissen, oder als Wissen weiß das religiöse Wissen, daß es von der Wahrheit weiß, aber nicht was denn die Wahrheit an und fur sich ist. Indem es aber als solches das Wissen und das Nichtwissen in sich vereinigt, ist es als absolute Einheit die Wahrheit der synthetischen Einheit des Ich und des Nicht-Ich, oder als die zur absoluten Einheit erhobene synthetische Einheit ist Ich nicht mehr das Wissen als solches oder als Nichtwissen, sondern als religiöses Wissen, gegen welches Wissen und Nichtwissen sich als Unwahres manifestirt. Somit ist das religiöse Wissen das Wissen sowohl des Wissens als solchen oder des blos subjectiven Wissens und des Nichtwissens als des Nichtigen, und deßhalb die Gewißheit, daß Ich als Princip des Wissens oder das absolute Ich nicht die absolute Wahrheit ist.

Das religiöse Wissen ist als eine absolute Einheit dennoch durch das Nichtwissen vermittelt, und deßhalb eine nur erscheinende Einheit, aber als solche doch schon die Wahrheit der Wissenschaft des Wissens überhaupt, indem die synthetische Einheit der Wissenschaft in das religiöse Wissen als die absolute Einheit verkehrt ist, und sich als unwahr an ihr selber beweiset. Indem sie nur als diese absolute Einheit und damit als religiöses

Wissen Wahrheit hat, ist sie weder an ihr selber noch für sich etwas, aber als religiöses Wissen das Bewußtseyn, daß die Wissenschaft überhaupt als Wissen des Wissens ein leeres Wissen, und der Inhalt des religiösen Wissens das wahre Wissen ist.

Dieser Inhalt des religiösen Wissens gehört in Wahrheit schon nicht mehr der Wissenschaft des Wissens an, sondern dieselbe hat in dem religiösen Wissen und als dasselbe ihre Entzweiung aufgehoben. Näher aber ist das religiöse Wissen als das aus der Nichtigkeit des subjectiven Wissens hervorgegangene Wissen, indem es die Subjectivität des Wissens als Unwahres manifestirt und zur Absolutheit als dem religiösen Wissen selber erhoben hat, das mit der Wahrheit identische Wissen, welches in der Wissenschaft des kritisirenden Erkennens unter der Form des intuitiven Erkennens das endliche Erkennen über sich hinaustrieb und demselben als die Idee eines intuitiven Verstandes offenbar wurde. Aber das religiöse Wissen ist eine höhere Form dieses in die Wissenschaft verlorenen mit der Wahrheit identischen Wissens, als die des intuitiven Erkennens in der Wissenschaft des kritisirenden Erkennens, weil das Wissen nicht mehr wie das endliche Erkennen dasselbe als Idee des intuitiven Verstandes verschmäht oder verwirfft, sondern als religiöses Wissen sich zu demselben unter dieser Form des religiösen Wissens entäussert, damit als Wissenschaft überhaupt sie sich nicht gegen diese ihre Wahrheit festhält, und darum einen höheren Inhalt gewinnt.

Weil nun aber jenes mit der Wahrheit identische Wissen, indem es das durch das Wissen vermittelte intuitive Erkennen, und als solches das religiöse Wissen ist, sich als eine höhere Form manifestirt hat, denn als intuitives Erkennen in der Wissenschaft des

kritisirenden Erkennens, führt es die Wissenschaft aus der Subjectivität und aus der Reflexion damit aus der Entzweiung zur Versöhnung hinüber, welche aber zunächst als aus der Entzweiung resultirend noch nicht dieselbe überwunden hat, und deßhalb auf unmittelbare oder äusserliche Weise nur mit sich versöhnt ist.

Dieses Wissen ist darum religiöses Wissen, weil das wissenschaftliche Wissen oder das Wissen als solches für sich keinen Inhalt hat und durch die Entäusserung seiner subjectiven Form und damit des Nichtwissens die Wahrheit in der Form des Vorstellens gewinnt. Insofern ist das religiöse Wissen die Form der Religion der Liebe oder das Wissen, daß die absolute Liebe die Wahrheit sey, und Ich als Princip des Wissens das gegen dieselbe Unwahre ausmache. In dem religiösen Wissen und als solches hat Ich deßhalb das Bewußtseyn seiner Identität mit dem absoluten Wesen, welches sich als die absolute Einheit, in die sich jene synthetische Einheit versenkte, ergeben hat.

In Beziehung auf das religiöse Wissen hat sich die Subjectivität des Wissens als ein Nichtiges bewährt, indem das Wissen als solches durch seine Unwahrheit nur zum religiösen Wissen sich erhob. Dieses sich in sich zernichtende Wissen ist zunächst die Sehnsucht zur Wahrheit, und weil dieselbe aus der Nichtigkeit desselben hervorgeht, ist jenes Wissen das an sich selber verzweifelnde, damit der Schmerz seiner Entäusserung, welcher, indem er aus der Subjectivität als dem für sich Unwahren und Nichtigen hervorgeht, verschwindet, und durch seinen Untergang gleichsam den Widerschein der Vernunft darstellt.

Insofern das religiöse Wissen durch das Nichtwissen vermittelt und damit durch das Aufgehobenseyn des Ich entstanden ist, ist das mit der Wahrheit identische Wissen als diese Form nicht die mit seinem Inhalt ausge-

glichene, und deßhalb noch nicht begreiffendes Wissen. Als Wahrheit ist dasselbe noch mit der Ichheit behaftet, weil sie als solche eine vorgestellte ist, oder das religiöse Wissen als absolute Einheit, welche die Wahrheit der synthetischen Einheit des Ich und des Nicht-Ich ausmacht, ist als die nur erscheinende die Wahrheit des Ich als der Subjectivität des Wissens, und deßhalb nicht die absolute oder die enthüllte und sich selber offenbare Wahrheit, sondern überhaupt nur darum Wahrheit, weil Ich als Princip des Wissens und damit die Wissenschaft des Wissens als synthetische Einheit des Wissens und des Nichtwissens sich gegen das religiöse Wissen als die absolute Einheit, welche sich als die Wahrheit der synthetischen Einheit ergeben hat, als unwahr und nichtig beweiset.

Die Wissenschaft des Wissens ist als Wissenschaft für sich wegen der syntherischen Einheit, in welcher sie sich bewegt, ein Werden ins Unendliche, ohne daß es in derselben zum Wissen der Wahrheit kömmt. Sie überwindet deßhalb ebensowenig das Nicht-Ich oder das Nichtwissen, als die Wissenschaft des kritisirenden Erkennens für sich selbst das Ding an sich, weil dasselbe als das das reine Denken Regirende ist, indem ihr Anfang und Ende die transcendentale Einheit des Bewußtseyns ausmacht. Doch ist nicht wie in der Wissenschaft des kritisirenden Erkennens eine Mitte des Gegensatzes als ein unendliches Urtheil, so daß die Extreme dieses Gegensatzes in eine Prädikatlose Leerheit und eine Wahrheitslose Erscheinung zerfielen, sondern jenes unmittelbare Urtheil ist in der Wissenschaft des Wissens als ein unwesentliches zur Einheit des Inhalts und damit zur Nothwendigkeit erhoben. Aber diese Nothwendigkeit ist nicht die rein unmittelbare, weßhalb der Gegensatz des Ich und Nicht-Ich als synthetische Einheit der In-

halt selbst ist, und derselbe ihre einfache Einheit mit sich ausmacht. Denn weil der Inhalt als gegen die Form gleichgültig gesetzt ist, ist Ich nur in Nicht-Ich Ich, und gegen Nicht-Ich fixirt eine reine Endlichkeit. Ich in seiner Reflexion in sich ist ebensosehr Nicht-Ich und deßhalb das Setzen desselben als seines Nicht-Ich, damit ist der Unterschied des Ich von Nicht-Ich kein Unterschied, weil in demselben Ich mit sich identisch bleibt. Indem Ich ist, ist Ich Nicht-Ich oder das Seyn des Ich ist das Seyn des Nicht-Ich, Ich ist mit Nicht-Ich identisch und diese Identität ist absolute Negativität, weßwegen Ich durch Nicht-Ich und Nicht-Ich durch Ich jedes jedes negirend sowohl jenes als auch dieses aufgehoben ist. Diese Negativität ist die Negativität der Extreme des Gegensatzes als für sich seyender, welche ebensosehr vermittelt ist. Als aufgehobene Vermittlung ist beides Ich und Nicht-Ich als wirklich gesetzt, deßhalb Ich und Nicht-Ich jedes die reine Nothwendigkeit, und der Unterschied beider ist der, daß jedes in der Identität mit dem andern nur ist, was es ist, sowie als in sich reflectirt jedes zugleich die Reflexion seines Andern in sich ausmacht. Die Mitte ist Ich selbst, also nicht wie in der Wissenschaft des kritisirenden Erkennens ein Vorausgesetztes, sondern ein Setzen seiner und als solches ein Vermitteltes, so wie als vermittelndes die sich auf sich beziehende negative Einheit, deßhalb die Nothwendigkeit, deren Seyn Ich selbst ist. Das Nicht-Ich als Antithese des Ich als der Synthese ist eben sosehr vermittelt als Ich das Vermittelnde ist, und weil es nur durch Ich vermittelt, Ich aber als vermittelnd nicht von Nicht-Ich als vermitteltem unterschieden ist, ist die Identität des Ich und Nicht-Ich der als identisch gesetzte Inhalt beider. Denn indem Ich das Setzen seiner und damit ein ihm das Nicht-Ich Ent-

gegensetzen ist, schließt es dasselbe nicht aus, so daß Nicht-Ich für sich ein Andres gegen Ich wäre, sondern der Unterschied des Ich von Nicht-Ich ist die Identität des Ich mit Nicht-Ich oder der Unterschied des Ich als seiner selbst.

Auf dieselbe Weise ist Ich als die Einheit des Subjectiven und Objectiven, des Idealen und Realen der mit der Anschauung identische Begriff oder die mit dem Gedanken identische Anschauung, welche ebendeswegen als bloße Ichheit von der Wissenschaft des Wissens anerkannt ist. Insofern ist die Identität des Ich und Nicht-Ich nur durch den Unterschied des Nicht-Ich von Ich, und Ich in Wahrheit nur die mit dem Gedanken identische Anschauung, als es als Ideales sich von sich als dem Realen unterscheidet. Als die Identität des Idealen und Realen ist Ich, indem es das Ideale ist, das Reale, und indem es das Reale ist, das Ideale, aber als Setzen seiner ist Ich das ein ihm Nicht-Ich Entgegensetzen und damit ein gedankenloses Nichtschauen. Indem also Ich der mit der Anschauung identische Begriff ist, ist es als Nicht-Ich das Begrifflose, in seinem sich als Begriffloses Entgegensetzen negirt es seine mit dem Gedanken identische Anschauung, aber Ich ist nur der mit der Anschauung identische Begriff, als es ihm selbst das Nicht-Ich und damit die reine Gedankenlosigkeit entgegensetzt. So hatte Ich einzig und allein seine mit dem Gedanken identische Anschauung in dem Gedankenlosen selbst oder vielmehr suchte es dieselbe in diesem zu gewinnen, welches aber ein Sollen bleibt, weil das Gedankenlose ein von der mit dem Gedanken identischen Anschauung Unterschiedenes ist. Dieser Unterschied hebt sich nun dadurch auf, daß das Nicht-Ich als das Gedankenlose nicht dem Ich als dem unendlichen Denken oder jenes als das Reale nicht diesem als dem Idealen entgegengesetzt bleibt und das Ideale deßhalb mit dem

Realen sich nicht in Uebereinstimmung setzen kann, sondern daß das Ideale im Denken und das Reale im Schauen nicht als unterschieden oder sich entgegengesetzt, im Gegentheil als eins und dasselbe erkannt, und diese Identität des Idealen und Realen als die Negation jenes Gegensatzes begriffen wird, welche als intellectuelle Anschauung die Indifferenz des Idealen und Realen ist. Somit hat sich die Wissenschaft des Wissens zur Absolutheit erhoben, und ist in die Wissenschaft des absoluten Erkennens übergegangen.

C.

Die Wissenschaft des absoluten Erkennens.

Die Wissenschaft des absoluten Erkennens hat an sich die Reflexion der Wissenschaft des kritisirenden Erkennens und die des Wissens überwunden, weil in derselben alles auf absolute Weise erkannt wird, indem die absolute Vernunft selbst als die Einheit des Subjectiven und Objectiven ihr Princip ausmacht. Als die Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, in welcher die quantitative Differenz negirt ist, ist dieselbe

a. unendliches Erke en, welches, indem die quantitative Differenz an der Indifferenz in den Gegensatz übergeht, sich

b. zum erscheinenden Erkennen aufhebt, und sich

c. als das speculative Erkennen offenbar wird.

a.

Das unendliche Erkennen.

Die Form des unendlichen Erkennens ist die absolute Vernunft als die Indifferenz des Idealen und Realen, weil außer derselben nichts erkannt werden kann,

und Alles in ihr enthalten ist. Näher ist in der Wissenschaft des absoluten Erkennens das Erkennen zunächst darum unendlich, weil es nicht mehr ein subjectives überhaupt ist. Wegen des sich selber Gleichen der absoluten Vernunft ist das Seyn derselben die absolute Identität, welche das Wesen der Vernunft ausmachend das absolut Gewisse ist und das Princip der unbedingten Erkenntniß oder des absoluten Erkennens ausmacht. Die Vernunft ist wegen der Einheit oder des Einsseyn des Seyns der absoluten Identität mit dem Wesen derselben sowohl dem Seyn als dem Wesen nach mit der absoluten Identität eins, und überhaupt alles was ist, die absolute Identität selbst, weßhalb sie als das Unendliche und Einzige nur allein an sich ist, eben deßwegen alles nur in so fern an sich seyn kann, als es die absolute Identität ist. Dem Wesen nach ist alles die absolute Identität, und das Erkennen derselben die Form ihres Seyns, so daß unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich selber das Selbsterkennen derselben unendliches Erkennen ist. Als solches ist sie ein unendliches Setzen ihrer als des Idealen und Realen oder des Subjectiven und Objectiven, und weil die absolute Identität als Subjectives und Objectives sowohl in dem Subjectiven als in dem Objectiven auf gleiche Weise unbedingt gesetzt ist, soll zwischen Subject und Object kein Gegensatz statt finden, sondern nur eine quantitative Differenz möglich seyn, die aber nicht in Beziehung auf die absolute Identität selbst zu denken ist, und deßhalb außer derselben erkannt werden muß.

Die absolute Identität ist also als die Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, des Allgemeinen und Besonderen, oder auch des Unendlichen und des Endlichen in Beziehung auf die quantitative Differenz quantitative

Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, weil sie absolute Totalität ist, und das Subjective, Ideale oder Unendliche ist, wie das Objective, Reale oder Endliche beides durch die absolute Gleichsetzung als wissenschaftliches Beweisen absolut, beides die gleiche Einheit des Subjectiven und Objectiven, des Idealen und Realen oder des Unendlichen und des Endlichen. Die Einheit des Subjectiven und Objectiven als des Unendlichen und Endlichen ist als eine wesentliche Einheit eine reale Einheit, oder als gleichgesetzt ist das Subjective in dem Objectiven, das Unendliche in dem Endlichen, und das Objective in dem Subjectiven oder das Endliche in dem Unendlichen enthalten, so daß das Subjective und Objective in der Indifferenz des Idealen und Realen absolut ist. Mit dem Gesetztseyn der quantitativen Differenz ausserhalb der Totalität ist zugleich in der Totalität selbst quantitative Indifferenz gesetzt, und hinsichtlich der quantitativen Differenz ist jede Seite des Gegensatzes in Beziehung auf die absolute Totalität relative Totalität, so daß entweder in dieser Einheit das Ideale oder in jener Einheit das Reale überwiegt. Weil hingegen die quantitative Differenz nicht wie die absolute Identität an sich begriffen wird, kann auch das Ideale nicht vor dem Realen als überwiegend gesetzt werden, und umgekehrt, sondern sowohl das Ideale als auch das Reale muß überwiegend gesetzt seyn, weßhalb sich beides auf die quantitative Indifferenz reducirt, oder die quantitative Differenz als der an der quantitativen Indifferenz erscheinende Gegensatz sich in derselben aufhebt.

Wegen der realen Einheit des Allgemeinen und Besonderen, oder des Unendlichen und Endlichen, als welche jedes die gleiche Einheit des Endlichen und Unendlichen ist, in welcher gleichen Einheit des Idealen und Realen

die Ineinsbildung besteht, ist die reelle Seite des Universums die Ineinsbildung des Unendlichen in das Endliche oder des Wesens in die Form, und die ideelle Seite die des Endlichen in das Unendliche oder der Form in das Wesen. Die erste Einheit, in welcher das Allgemeine in das Besondere aufgenommen oder das Unendliche endlich ist, und das Reale überwiegt, ist die Natur, sowie die letztre, in der das Besondere in das Allgemeine aufgenommen oder das Endliche unendlich ist, der Geist. Die Natur also als das Reale oder das Ansich, welche das Ideale oder das Fürsich in ihr enthält, und als die Einheit ihrer als des Ansich oder des Objectiven mit dem Fürsich als dem Subjectiven das als Reales oder als Objectives Ueberwiegende ausmacht, ist wegen dieses in ihr enthaltenen Fürsich oder der Subjectivität nicht ein blos Objectives ohne Subjectives oder Ideales ohne Reales, ebendeswegen nicht eine todte oder leblose, sondern eine lebendige Natur. Näher bestimmt ist die lebendige Natur wegen der blos quantitativen Differenz oder der Identität als einer formellen d. h. des Idealen und Realen als Eines und Desselben als der noch bewußtlose Geist zu nehmen. Der Geist als das das Ansich oder das Reale in sich aufgenommene Fürsich oder Ideale ist die Einheit seiner als des Fürsich mit dem Objectiven als des Ansich, so daß in derselben das Fürsich oder die Subjectivität überwiegt nnd deßhalb der lebende Geist überhaupt, oder hinsichtlich jener Identität des Idealen und Realen als Eines und Desselben ist der Geist, wie die Natur der seiner noch unbewußte Geist, die ihrer bewußte Natur.

Wegen der Ineinsbildung des Idealen in das Reale und des Realen in das Ideale ist die Natur als die Realwelt und der Geist als die Idealwelt eine Differenz in der absoluten Identität als der Indifferenz,

und die Vernunft in ihrer Differenz oder als theoretische und practische Vernunft bezieht sich sowohl auf die Idealwelt als auch auf die Realwelt, weßhalb sie Real- und Ideal- oder Natur- und Geistesphilosophie ist. Indem aber sowohl die Natur als der Geist nur durch die Ineinsbildung des Idealen in das Reale und des Realen in das Ideale in der absoluten Identität als der Indifferenz absolut ist, ist weder die Wissenschaft der Natur noch die des Geistes eine wahrhafte Darstellung der absoluten Identität als solcher, weil die quantitative Differenz sich in denselben noch nicht aufgehoben hat. Diese aber verschwindet in der Idee der Kunst, so daß dieselbe die absolute Indifferenz oder die absolute Identität in ihren Producten am vollendetsten darstellt, und das Erkennen in ihr zur Anerkenntniß derselben gelangt, ohne die absolute Identität an und für sich zu wissen, deßhalb vermittelst der Kunst nur an dieselbe als die Wahrheit zu glauben. Die Kunst ist gleichsam das absolute Symbol der Idee, vermittelst welcher die absolute Identität für das Erkennen Realität erhält, und weil überhaupt in der Wissenschaft das Symbol für die Ideen oder für deren Realität eine nothwendige Forderung ist, ist das unendliche Erkennen noch keineswegs das begreiffende und damit nicht das absolute Wissen selbst.

Das unendliche Erkennen als das Selbsterkennen der absoluten Identität ist wohl ein unendliches Setzen ihrer als des Idealen und Realen und damit derselben als einer quantitativen Differenz, welche sich auf die quantitative Indifferenz reducirt, aber wegen der Ineinsbildung des Idealen in das Reale und umgekehrt ist beides das Differente in der absoluten Identität als dem Indifferenten, so daß die Differenz nicht selbst an sich ist, sondern nur ein erscheinendes Ansich der absoluten Indifferenz aus-

macht. Indem deßhalb die absolute Indifferenz als unendliches Erkennen in dem Idealen und Realen in jenem ansich und diesem fürsich erscheinend nicht ihr selber als diese Einheit des Ansich und des Fürsich offenbar ist, ist das unendliche Erkennen selbst als erscheinendes Erkennen.

b.

Das erscheinende Erkennen.

Das erscheinende Erkennen ist das unmittelbar Negative des unendlichen Erkennens, oder die Wahrheit des unendlichen Erkennens besteht darin, an ihm selber dieses Negative und damit nur erscheinendes Erkennen zu seyn. Als solches ist das Selbsterkennen der absoluten Identität als der absoluten Indifferenz in der Differenz bloßer Schein und darum erscheinendes Erkennen, denn die absolute Identität ist als absolute Indifferenz die Einheit der Differenz, oder die Einheit in der Differenz, und ist in jeder Einheit der Differenz eine Einheit, ohne daß sie damit die negative Einheit und deßhalb die positive Wahrheit derselben wäre. Die Einheiten der Differenz, in welchen die absolute Indifferenz nur Einheit ist, sind, obgleich jede dieselbe Einheit, dennoch differente oder verschiedene, und die absolute Indifferenz in der Differenz und die quantitative Differenz in der absoluten Indifferenz als absolute Einheit hat wegen der unendlichen Theilbarkeit der sogenannten construirten Linie diese Differenz oder Verschiedenheit nicht als eine gleichgültige, sondern als einen nothwendigen Gegensatz, den die Wissenschaft in dieser absoluten Einheit als nothwendig erkennt und aufstellt. Aber diese Nothwendigkeit ergiebt sich derselben nicht als ihr

immanent, sondern dieser Gegensatz tritt an der absoluten Indifferenz auf ganz äusserliche Weise hervor.

Als verschiedene sind die Einheiten der Differenz Momente einer negativen Einheit, damit Entgegensetzung überhaupt, denn das Gesetztseyn der einen Einheit ist zugleich das derselben Entgegengesetztseyn der andern Einheit. Die Differenz ist deßhalb der Gegensatz oder sie als die beiden Einheiten ist derselbe, sowie das Aufgehobenseyn dieses Gegensatzes oder vielmehr das Zurückgehen desselben in die Einheit die absolute Identität oder die absolute Indifferenz. Die Differenz, welche nur durch die Indifferenz in der Indifferenz ist, indem sich die Indifferenz in ihr selber unterscheidet, ist selbst in der Indifferenz der Gegensatz, und deßhalb ist die Indifferenz sich in ihr selber entgegengesetzt, weßwegen sie Differenz ist, aber als dieselbe aufhebend, oder indem diese in jene zurückgeht, zugleich Indifferenz. Auf diese Weise ist die Indifferenz als die absolute Identität die Einheit Unterschiedener und nur Einheit in den Unterschiedenen, aber die Indifferenz als absolute Identität hat diese Unterschiedenen oder die Differenz, in welcher sie nur Indifferenz ist, nicht aus ihr selber als nothwendig manifestirt, sondern als vorausgesetzt angenommen, weßhalb die Indifferenz, weil sie nur die absolute Identität der Differenz ist, mit dieser Differenz als absolute Identität sich selbst oder als Indifferenz vorausgesetzt hat.

Wegen dieser Voraussetzung beweiset die absolute Identität sich nicht selbst als die absolute Wahrheit, weil sie als solche nicht ihr eignes Resultat ist. Die Differenz ist wohl wegen des Gegensatzes die Bewegung der Indifferenz und die Indifferenz ein sich ihr selbst Entgegensetzen, aber diese absolute Einheit ihrer selbst als des

Unterschiedes ist darum nicht das Manifestiren ihrer selber, vielmehr ist das was sie manifestirt Erscheinung und damit sie selbst ein nur Erscheinendes.

Das Selbsterkennen der absoluten Identität hat als erscheinendes Erkennen seine Methode in der absoluten Einheit der Indifferenz und der Differenz, aber die absolute Identität als Unmittelbares vorausgesetzt ist zugleich, weil sie absolut ist, ein Vermitteltes. Eben wegen dieser Voraussetzung ist die absolute Identität eine reine Unmittelbarkeit, aber die Unmittelbarkeit ist eben dieses, nicht ein Absolutes zu seyn, sondern als das ganz Unbestimmte ist sie das noch Unvermittelte; hingegen die absolute Identität ist Bestimmtes und darum Vermitteltes, welche aber, weil sie als unmittelbar vorausgesetzt ist, sich nicht als die Selbstvermittlung beweiset. Sie ist deßhalb keineswegs die absolute Wahrheit selbst, und überhaupt nur Wahrheit, weil sie als solche vorausgesetzt und angenommen ist. Das Absolute ist somit als jene vorausgesetzte absolute Identität kein Gesetztseyn oder nicht ein Sichselbstsetzen, sondern als Vorausgesetztes ein nur von dem Erkennen Gesetztes, deßhalb ein von demselben Abhängiges oder ein mit demselben behaftetes Absolutes. Das Erkennen in seiner Voraussetzung der absoluten Identität als der reinen Unmittelbarkeit, welche an sich zugleich ein schon Vermitteltes ist, setzt sich damit zugleich als ein unmittelbares voraus, um einen Anfang des Erkennens zu gewinnen, welcher aber wegen der schon vollbrachten Vermittlung der absoluten Identität in Wahrheit kein Anfang ist, und deßhalb ein bloßes Sollen bleibt.

Wegen der Voraussetzung der absoluten Identität als der absoluten Wahrheit ist auch jene Identität des Idealen und Realen, des Subjectiven und Objectiven oder des

Denkens und des Seyns *vorausgesetzt*, indem das mit sich identische Ideale in der Identität seiner mit dem Realen, oder das mit sich identische Denken in der Identität seiner mit dem Seyn über das Reale oder das Seyn *hinausreicht*, sowie das mit sich identische Reale in der Identität seiner mit dem Idealen über das Ideale, deßhalb diese *quantitative Differenz* als das in dieser Identität sich Entgegengesetzte sich als der *fixe Gegensatz* selbst darstellt, der eben deßwegen sich nicht aufhebt, sondern *ins Unendliche* wegen des Uebergewichts bald des Idealen bald des Realen *beharrt*. Die Differenz ist in der Indifferenz oder der Gegensatz in der reinen Unmittelbarkeit selbst vorausgesetzt, und die Dieselbigkeit dieses Gegensatzes fällt in die absolute Indifferenz als die Indifferenz der Differenz oder in das Aufgehobenseyn des Gegensatzes in dem Gegensatze selber. Das *Eins und Dasselbe* des Idealen und Realen oder des Fürsich und des Ansich ist darum diese *leere* und *formelle* Identität, weil die absolute Identität als Ansich und Fürsich nur in Natur und Geist als das Reale und Ideale *erscheint*, und in dieser quantitativen Differenz indifferent ist. Das Aufgehobenseyn des Gegensatzes ist ebensosehr kein Aufgehobenseyn, weil die Unterschiedenen nur in quantitativer Bestimmung aufgehoben sind, und deßhalb auf eine *äußerliche* Weise identisch sich darstellen. Die Gleichgültigkeit der absoluten Identität als die absolute Indifferenz gegen die Unterschiedenen als das Ideale und Reale, in welchen sie dennoch enthalten ist, ist die *Aeusserlichkeit* des Unterschiedes selbst, weßhalb der Unterschied nicht als ein *Moment* der absoluten Identität erkannt, und derselbe nicht *an und für sich selbst* erfaßt ist. Eben deswegen ist auch das Ideale nicht als *an und für sich* oder als die *Wahrheit* des *Realen* begriffen, also das Ideale nur *dasselbe* was das Reale, das Fürsich *dasselbe* was

das Ansich, so daß Gott und das Universum überhaupt, Natur und Geist, Gutes und Böses u. s. f. nur als quantitativ oder äußerlich unterschieden erkannt sind.

Näher ist das Ideale als dasselbe was das Reale, nicht ein wahrhaft Ideales, weil es für Andres ist, welches Andre das Reale ausmacht. Denn die Bestimmtheit des Idealen ist nicht das Ideale selbst, sondern das Reale, weßhalb in dem Idealen, weil es dasselbe was das Reale, die Bestimmtheit nicht aufgehoben ist. Indem deßhalb die Wissenschaft des absoluten Erkennens überhaupt das Ideale nicht begreifft, sondern nur von dem Idealen weiß, insofern es dasselbe ist was das Reale, und als solches nur eine Erscheinung der absoluten Identität ist, die eben deswegen auch nur erscheint und nicht an und für sich sie selbst ist, ist diese Wissenschaft noch nicht begreiffendes Wissen. Das Ideale als dasselbe was das Reale, steht ebensosehr dem Realen gegenüber, weil das Ideale nur die einfache Negation des Realen ist und umgekehrt. So ist das Ideale und Reale jedes ein Andres gegen jedes, aber jedes zugleich die Negation des Andern, weil hingegen das Reale als die einfache Negation des Idealen das Reale ist, ist das Reale auch nicht aufgehoben, und wegen dieser einander entgegengesetzten Bestimmungen des Idealen und Realen ist, wie Ideales und Reales Eins und dasselbe sind, das Ideale auch nicht zugleich das Reale und so nur Ideales, als das Reale nicht zugleich das Ideale und so nur Reales ist. Indem aber das Ideale an ihm selbst die Einheit seiner und des Realen ist und das Reale die Einheit seiner und des Idealen, ist sowohl das Ideale als das Reale jedes das Aufheben seiner selbst, deßhalb jedes über sich selbst hinausgegangen hat an ihm selbst sein Andres. Das Reale hat also an ihm selber das Andersseyn seiner eigenen Bestimmung und hebt sich deß-

halb selber auf, weil es die Negation an ihm selbst hat. Denn es ist als solches das Andre des Andern, als welches es nicht gleichgültig gegen dasselbe ist, und so ist das Ideale an ihm selbst das Andre seiner, weßhalb die Bestimmtheit des Realen gegen das Ideale verschwindet. Das Ideale als über das Reale übergreifend ist in sich selber zurückgekehrt, und als das Aufheben des Realen als seines Andersseyns die sich auf sich selbst beziehende Negation oder die Negation des Negativen. Es beweiset sich damit die Bestimmtheit des Realen, insofern dieselbe Beziehung auf Andres ist, als ein Nichtiges; denn indem das Ideale als Bestimmtheit die sich auf sich beziehende Bestimmtheit ist, ist dasselbe das reine Bestimmtseyn in sich, das ebendeßwegen nicht mehr über sich hinausgeht, sondern als die unendliche Rückkehr in sich nicht für Andres, wie das Reale für das Ideale, sondern für sich selbst ist, oder für was das Ideale ist, ist nicht das Reale oder ein Andres, als das Ideale überhaupt, sondern das Ideale selbst. Damit ist denn das erscheinende Erkennen oder das Erkennen der Wissenschaft des absoluten Erkennens, weil das Ideale sich als die Wahrheit des Realen beweiset, zu seiner Wahrheit nämlich dem speculativen Erkennen erhoben.

c.

Das spekulative Erkennen.

Indem das spekulative Erkennen an und für sich darin besteht, das Ideale als die Wahrheit des Realen zu wissen, gehört es schon nicht mehr der Wissenschaft des absoluten Erkennens als solcher an, und indem das unendliche Selbsterkennen der absoluten Identität sich als spekulatives Erkennen manifestirt, deßhalb dieses

sich als die Wahrheit desselben erweiset, ist das spekulative Erkennen jenes mit der Wahrheit identische Wissen unter der Form seiner selbst, welches in der Wissenschaft des kritisirenden Erkennens sich als das intuitive Erkennen und in der des Wissens als das religiöse Wissen ergeben hat. Als spekulatives Erkennen ist aber das mit der Wahrheit identische Wissen als das Resultat der Wissenschaft des Gedankens nun durch das absolute Erkennen selbst vermittelt, sowie deßhalb das intuitive Erkennen in der Wissenschaft des kritisirenden Erkennens sich als spekulatives Erkennen offenbar ist, und letzteres die Wahrheit des intuitiven Erkennens und des religiösen Wissens ausmacht.

Dem spekulativen Erkennen hebt sich das Reale in dem Idealen auf, oder das Reale als das Andre des Idealen ist in dem Idealen aufgehoben, das Reale als ein Seyn für Andres ist deßhalb nicht Füresselbstseyn, sondern für das Ideale, aber nicht ist das Ideale für das Reale oder überhaupt nicht für Andres, vielmehr ist das Ideale als das Fürsich dasjenige selbst, was für es als Ideales ist. Die Bestimmtheit des Idealen ist das reine Negiren selbst als das sich auf sich beziehende Aufheben des Realen oder des Ansich, so daß nicht noch ausser dem Idealen oder neben demselben sich irgend etwas vorfände, auf das es sich bezöge, sondern das worauf es sich bezieht, ist als für es es selbst. Es hat deßhalb das Ideale das Ansich oder das Reale und das Fürsich oder das Ideale, also jenes Ansich und sich selbst als Momente, es für das Ideale ist nicht für das Reale, weil das Ideale nicht dasselbe ist was das Reale, und so ist das Ideale als für das Ideale und nicht für das Reale das wahrhaft Ideale. Denn für welches das Ideale ist, ist nicht ein Andres als das Ideale selbst, und somit ist das Ideale für sich

selbst das Ideale, damit das Ideale die Wahrheit des Realen.

Indem die Wissenschaft des absoluten Erkennens erst als spekulatives Erkennen die Wahrheit ist, ist das unendliche Erkennen derselben sich nicht selber die Wahrheit und die quantitative Differenz des Idealen und Realen, des Geistes und der Natur u. s. f., so wie die absolute Identität oder die absolute Indifferenz beweiset sich nicht vermittelst ihrer eigenen Natur als die Wahrheit an und für sich, weil es in derselben nur zur ersten Negation kömmt, und deßhalb in den schlechten Progreß ins Unendliche sich verläuft. Damit ist die Wissenschaft des absoluten Erkennens nicht in sich vollendet oder vielmehr ihre Vollendung ist diese ihre Erhebung zum spekulativen Erkennen, und das Absolute derselben als unmittelbar Vorausgesetztes ein Unbewiesenes, indem es als die absolute Totalität nicht von sich selber den Beweis führt, sondern die Forderung ist, für sich das zu seyn, was es als Vorausgesetztes nur noch an sich ist. Weil deßhalb die Wissenschaft nicht selbst aus der immanenten Idee sich entwickelt, bedarf sie um das Absolute darzustellen, wie die Naturreligion und die Religion der Geschichte, des Symbols, indem der Inhalt in derselben von der Form unterschieden ist, und damit Form und Inhalt nicht in Eins zusammenfallen.

Näher zeigt sich die Erhebung dieser Wissenschaft zum spekulativen Erkennen in demselben als das Werden des Spekulativen überhaupt, und zugleich als die Wahrheit der Reflexion, indem sie das Ding an sich des kritisirenden Erkennens und das Nicht-Ich des Wissens überwunden hat. Denn in ihrer Methode stellt sich die Begriffseinheit als gesetzt dar, weil das Allgemeine in seiner Negativität sich auf sich beziehend erkannt ist. Die Gleichgültigkeit des Gesetztseyns und des Ausgeschlossenseyns ist

das Eins und Dasselbe der Unterschiedenen als die Mitte derselben, welche ebendeswegen die absolute Identität selbst ausmacht. Sie ist als Indifferenz der Differenz in dieser Bewegung die sich auf sich beziehende Bestimmtheit und damit das Vermittelnde überhaupt. In dem Ausschließen tritt an der absoluten Indifferenz die Differenz und damit der Gegensatz hervor, so daß die einander Entgegengesetzten in demselben Vorausgesetzte sind, aber wegen der Gleichgültigkeit der absoluten Indifferenz zeigt sich der Gegensatz als ein sich aufhebender, indem er selbst in ihm die Indifferenz hat, und damit die Indifferenz der Differenz oder auch die Einheit Unterschiedener, in welcher die Unterschiedenen enthalten sind, ein Drittes ist. Diese Einheit ist, wie die synthetische Einheit in der Wissenschaft des Wissens, eine durch das Aufheben des Gegensatzes ins Unendliche werdende Einheit, oder das Zurückgehen des Gegensatzes in die Einheit, der Differenz in die Indifferenz, macht die Indifferenz selbst zu einem dritten und so fort ins Unendliche, indem die Differenz in der Indifferenz sich aufhebend die Indifferenz zur Differenz und damit wieder zur Indifferenz wird, und dieses Werden ins Unendliche fortgeht. Insofern die Voraussetzung des Gegensatzes an der Indifferenz sowie die Voraussetzung der Indifferenz selbst mit dem Inhalt der absoluten Identität zusammenfällt, und die absolute Identität als absolute Indifferenz unmittelbar und zugleich als Absolutes vermittelt ist, ist dieser Widerspruch der Wissenschaft des absoluten Erkennens und die Auflösung desselben das Werden des spekulativen Erkennens, indem die Differenz als die Negation der Indifferenz nicht wieder zur Indifferenz, vielmehr als diese Negation der Indifferenz negirt wird, also die Einheit Unterschiedener nicht mehr eine Einheit des Positiven und Negativen, son-

dern die Einheit des Positiven und des Negirens des Negativen ist, so daß die Wissenschaft des absoluten Erkennens durch ihren eigenen Widerspruch in das spekulative Erkennen übergegangen und als solches sich als die Wissenschaft des absoluten oder des begreiffenden Wissens, welche ihre Wahrheit ausmacht, offenbar geworden ist, in welcher Wissenschaft des absoluten Wissens Inhalt und Form als identisch sich beweisen.

Das mit der Wahrheit identische Wissen, welches Religion und Wissenschaft als die gegenseitige unmittelbare Entäusserung des göttlichen Wesens und des menschlichen Geistes in gegenseitiger Durchdringung darstellte, ist als spekulatives Erkennen vermittelst der Entzweiung des göttlichen Wesens mit sich selber und dem menschlichen Geiste als des Werdens zur Versöhnung und damit des Aufgehobenseyns der Entzweiung sich offenbar. Näher hat in der Entzweiung der Religion mit der Wissenschaft und damit einer jeden in ihr selber das mit der Wahrheit identische Wissen sich als die in jene Entzweiung verlorene Wahrheit, aber zugleich als dasjenige ergeben, was das Formbestimmende der diese Entzweiung darstellenden Religion und Wissenschaft ausmachte. Als solches bewies sich das mit der Wahrheit identische Wissen als die Wahrheit jener subjectiven Form der Religion und der Wissenschaft und damit als die dieselbe über ihre Form hinaustreibende Seele, welche als spekulatives Erkennen jene Entzweiung aufgehoben hat, so daß das mit sich und dem menschlichen Geist entzweite göttliche Wesen und die Manifestation dieser Entzweiung als Religion und Wissenschaft zur Versöhnung desselben mit sich und dem menschlichen Geist und zur vermittelten Identität der Religion und Wissenschaft, welche letztre

deßhalb der Form nach als die Wahrheit der Religion Form und Inhalt als identisch enthält, sich erhoben hat.

IV.

Die Versöhnung des göttlichen Wesens mit sich und mit dem menschlichen Geist und die Manifestation seiner als des Geistes in der Religion des Geistes und in der mit derselben identischen Wissenschaft des absoluten Wissens.

Die unmittelbare Identität des göttlichen Wesens mit dem menschlichen Geist durch die Entzweiung desselben mit sich und dem menschlichen Geist vermittelt ist nun als diese Versöhnung eine vermittelte Identität des göttlichen Wesens mit sich, so daß Gott nun nicht mehr die Bedeutung des bloßen Wesens, sondern die der Einheit seiner als des Wesens und des sich Wissenden oder des Selbstbewußtseyns, damit des absoluten Geistes hat. Auf dieselbe Weise ist dem menschlichen Geist als mit dem göttlichen Geist versöhnt Gott als absoluter Geist offenbar, indem die Identität des göttlichen Geistes mit dem Geist des Menschengeschlechts als dem Weltgeist gewußt wird.

Die Religion des Geistes und die von derselben manifestirte Wissenschaft des absoluten Wissens, welche ihrem Begriffe nach mit dem spekulativen Erkennen als der Wahrheit der Wissenschaft des absoluten Erkennens identisch ist, ist die Manifestation des göttlichen Wesens als

des Geistes und damit als der Versöhnung desselben mit sich und dem menschlichen Geist als dem Weltgeist. Indem die Religion des Geistes nur vermittelst der Entzweiung die Versöhnung zu ihrem Elemente hat, ist diese in der Form des Gedankens das absolute Wissen, durch welches die Religion des Geistes einzig und allein nur begriffen werden kann, und als solches die Wissenschaft ist, so daß dem Inhalte nach Religion und Wissenschaft identisch,

1. das absolute Wissen und die Religion des Geistes ausmacht, hingegen der Form nach die Wissenschaft als die Wahrheit der Religion,

2. die Wissenschaft des absoluten Wissens ist.

1.

Das absolute Wissen und die Religion des Geistes.

Das absolute Wissen hat als die vermittelte Vermittlung die Unmittelbarkeit als die unmittelbare Identität des göttlichen Wesens und des menschlichen Geistes und die Vermittlung als die Entzweiung zu seinen Momenten, so daß diese in demselben zu reinen Gedankenbestimmungen erhoben sind, und jene Unmittelbarkeit als das Ansich, die Vermittlung als das Fürsich und die vermittelte Vermittlung als das An- und Fürsich, welches die Einheit des Ansich und des Fürsich ausmacht, hervortreten.

Näher ist das Ansich als das Unmittelbare noch nicht das Fürsich oder gar das Anundfürsich, aber als ein Moment des Ganzen hebt es sich zum Fürsich auf, indem es als Unbestimmtes eine Bestimmtheit ist, die eben deßwegen als ein schon Vermitteltes nichts

Festes und Fixes seyn kann, sondern als das Unmittelbare oder das Ansich durch seine Vermittlung diese seine Unmittelbarkeit oder Unwahrheit aufhebt. Als Ansich ist es das, was es als eine concrete Totalität ist, noch nicht für sich, aber weil es dieses erst an sich oder unmittelbar ist, bestimmt es sich selbst, um fürsich das Ansich zu seyn. Es bestimmt sich also zum Andern seiner, denn nur so hat es seine Unmittelbarkeit aufgehoben und ist Vermitteltes, als dieses Vermittelte ist es die Negation seiner als des Unmittelbaren, ein gegen das Unmittelbare Negatives, das Unmittelbare oder das Ansich in das Vermittelte oder Fürsich übergegangen wird von dem Fürsich negirt oder das Fürsich ist als das Andre des Ansich und nur des Ansich das Negative desselben; wie das Ansich als das Unmittelbare bestimmt ist, und wegen dieser Bestimmtheit, welche die Unbestimmtheit selbst ist, sich aufhebt, so ist das Fürsich als Vermitteltes bestimmt, weil es das Ansich oder das Unmittelbare als aufgehoben enthält. Das Vermitteln als das Fürsich, weil es nicht nur ein Negatives überhaupt, sondern die Negation des Ansich oder des Unmittelbaren ist, ist ebendeßwegen ein Vermittelndes, oder sich beziehend auf das Ansich als das Andre seiner, das es in ihm selber hat.

Wegen der Bestimmtheit und der Negation seiner selbst ist das Ansich das Fürsich oder vielmehr hebt sich das Ansich zum Fürsich auf, und das Fürsich die Beziehung der Negation auf das Ansich als das Positive, so daß in dieser Beziehung das Ansich und das Fürsich aufgehoben und enthalten sind. Das Fürsich ist die Negation des Ansich, weßhalb das Ansich, dessen Negation das Fürsich ist, in der Bestimmung des Fürsich selbst liegt. Es ist somit das Fürsich als das Negative

des Ansich der Widerspruch, indem es die Bestimmung des Ansich in sich schließt und zugleich das Negative desselben ist, deßhalb die negative Beziehung auf sich. Denn es hat das Fürsich das Ansich zu seinem Princip und ist zugleich als Fürsich oder Vermitteltes und Vermittelndes das Andre des Ansich als des Unmittelbaren, auf das Ansich, weil es in dem Fürsich enthalten ist, sich beziehend, ist das Fürsich als diese Beziehung Selbstbewegung oder das negative Beziehen, absolute Negativität. Aber als diese negative Beziehung ist es das Aufheben des Widerspruchs, welcher es selbst ist, und damit der sich selbst aufhebende Widerspruch, deßhalb die Wiederherstellung der Unmittelbarkeit oder des Ansich und als solches das Anundfürsich als die Einheit des Ansich und des Fürsich oder des Unmittelbaren und des Vermittelten. Als diese Einheit ist es die mit sich selbst sich vermittelnde Bewegung oder die mit sich selber sich vermittelnde Negativität, das für sich Allgemeine, in welchem das Allgemeine als das Ansich oder Unmittelbare, und das Besondere als das Fürsich oder Vermittelte Momente sind, welches deßhalb die Identität derselben ausmacht. Diese Identität als das Resultat des dialectischen Verlaufes des Ganzen ist das mit sich Identische, das deßhalb wiederum die Form der Unmittelbarkeit hat. Als solche ist sie der sich zu sich selbst verhaltende reine Begriff, welcher ebendeßwegen sich selber begreifft oder das begreiffende Wissen, ein Wissen, in welchem sowohl das Subjective als auch das Objective bloße Momente sind, oder das beide als Momente manifestirt. Als solches ist das begreiffende Wissen als absolutes Wissen der absoluten Wahrheit gleich, oder wenn die absolute Wahrheit der In-

halt des absoluten Wissens ist, so ist das absolute Wissen als die Form dieses Inhalts mit dem Inhalt selbst identisch, die absolute Wahrheit als der Inhalt und das absolute Wissen als die Form sind nicht von einander unterschieden, sondern fallen in Eins zusammen, die absolute Wahrheit ist das absolute Wissen und das absolute Wissen die absolute Wahrheit. Deßhalb ist das absolute Wissen als das vollendete Wissen das Anundfürsichseyn des Geistes oder der sich als Geist wissende Geist, das Wissen seiner als aller Wahrheit und damit das wahre Wissen, weil die Wahrheit ihre Gewißheit selbst ist.

Das absolute Wissen weiß den Begriff als sein eigenes Thun, indem die Form desselben der Begriff in seiner Totalität ist, und damit als seinen eigenen Inhalt. Als solches ist es reines Anschauen, das mit sich identische Allgemeine, welches nicht in den concreten sich in sich unterscheidenden Inhalt ein Fremdes einmischt, so daß das Concrete überhaupt einzig und allein dem Inhalte angehört oder der Inhalt selbst alles Thun ausmacht, weil der Inhalt der Begriff ist, als auch reines Wissen, indem es die Thätigkeit des Begriffs selbst ist, also der Inhalt zugleich seine Bestimmtheit von demselben erhält. Es ist das absolute Wissen der Begriff, welcher sich selber gegenständlich ist, oder der sich als Begriff wissende Begriff, die ihren Inhalt selbst anschauende Form, oder der Inhalt desselben ist die mit sich identische Form, die Totalität der Form, es ist die eigene Form seines Inhalts. Als solches ist das absolute Wissen das Wissen seiner Form als der immanenten Form des Gegenstandes selbst und deßhalb die Freiheit des Wissens, welches sich vollkommen klar und durchsichtig ist.

Indem durch die absolute Negativität als negative Beziehung auf sich die Wahrheit einzig und

allein nur Wahrheit ist, weil sie vermittelst derselben als die Einheit des Begriffs und der Realität oder als das absolute Wissen sich manifestirt, so besteht diese Manifestation in der Vermittlung des Erkennens, von welcher das Unmittelbare der Anfang oder das Ansich nur Moment ist, und das Resultat die Wahrheit desselben ausmacht, der Anfang sich also erst im Resultate erreicht, und das für sich ist als Resultat, was er als Anfang nur an sich ist, so daß das Fürsich die Wahrheit des Ansich, das Ideale die Wahrheit des Realen und damit der Geist die Wahrheit der Natur ist.

Als die Wahrheit ist deßhalb das Absolute nicht nur das Ansich oder die bloße Substanz, das bloße Wesen, sondern ebensosehr das Fürsich, Subject, Selbstbewußtseyn, Gott nicht nur Gott als solcher, sondern ebensosehr Geist. Das Absolute ist an sich die Einheit der Substanz, des Ansich oder des Wesens und des Subjects oder des Fürsich d. h. die Einheit seiner und des Selbstbewußtseyns. Aber als solches ist es nicht ein Vorausgesetztes, wie die absolute Indifferenz in der Wissenschaft des absoluten Erkennens, welche der Selbstvermittlung entbehrt, und deßhalb gegen die Wirklichkeit selbst ein Unwirkliches ist, sondern das Absolute ist nur das absolute Wesen in der Vermittlung und als solches die Manifestation seiner als der absoluten Wahrheit. Als die Vermittlung des sich anders Werdens mit sich selber ist das Absolute nicht ein Ursprüngliches oder rein Unmittelbares, sondern ein sich mit ihm selber entzweiendes und durch diese Selbstentzweiung sich vermittelndes oder einigendes Wesen. Wie es mit sich entzweit ist, ist es mit sich versöhnt, die Entzweiung ist wie die Versöhnung jede nothwendig, oder nur dadurch, daß

das Absolute mit sich selber entzweit ist, ist es mit sich versöhnt, und umgekehrt. Wegen dieser Bewegung des sich selbst Setzens ist das Absolute das Werden seiner als des Ansich zu ihm selber wie es an und für sich ist, und dieses Werden ein Manifestiren.

Diese Manifestation des Absoluten ist die Religion des Geistes als die offenbare oder wahre Religion, und indem die Religion des Geistes die Versöhnung des göttlichen Geistes ist, hat dieselbe, weil keine Versöhnung ohne Entzweiung ist, die Religion der Entzweiung als ein Negatives. Indem also das Absolute als die Einheit seiner und des Selbstbewußtseyns nur erst an sich der Geist und damit noch nicht für sich derselbe ist, ist es mit sich entzweit, und die erste Wirklichkeit des Absoluten als des Geistes ist die unmittelbare oder natürliche Religion. Das Absolute in der natürlichen Religion ist als Ansich noch nicht das Fürsich dieses Ansich oder das Wirkliche, weil es als solches nicht das seiner selbstbewußte und darum mit sich entzweit ist. Der Inhalt der Naturreligion ist deßhalb ein Negatives überhaupt, oder die Naturreligion ist darum nur Religion, indem in derselben das Absolute nicht für sich der Geist und derselbe also nicht mit sich versöhnt ist. Ebendeswegen ist sie selbst nicht ihre Wahrheit, sowenig als die Selbstentzweiung des Absoluten für sich das Wahre ist, sondern wie die Wahrheit der Entzweiung die Versöhnung ausmacht und die Entzweiung zur Versöhnung sich aufhebt, stellt sie sich selbst durch ihren Uebergang in die Kunstreligion als das Unwahre dar, weßhalb dieselbe nur als relativ nothwendig zu begreiffen ist. In der Kunstreligion ist wie in der Naturreligion das Absolute mit sich entzweit, weil es in derselben, wenn auch die Gestalt des Selbstbewußtseyns erreicht hat, dennoch nicht das Selbstbewußt-

seyn selbst ist, indem die bloße Gestalt des Selbstbewußtseyns nur die Aeusserlichkeit desselben ausmacht. Weil also in dieser Gestalt das Selbstbewußtseyn vorstellend das Absolute nicht der seiner selbstbewußte Geist ist, geht die Kunstreligion, indem sie die Selbstentzweiung des göttlichen Geistes zu ihrem Inhalte hat, in die offenbare Religion über, deren Inhalt die Versöhnung ausmacht, und in welcher der göttliche Geist der seiner selbstbewußte Geist und deßhalb mit sich versöhnt ist. Indem die Naturreligion und die Kunstreligion als die Wirklichkeit der Entzweiung des göttlichen Geistes der Grund sind, aus welchem die offenbare Religion als die Wirklichkeit der Versöhnung des absoluten Geistes mit sich selber hervorgeht, ist, wie die Versöhnung die Wahrheit der Entzweiung, die offenbare Religion die Wahrheit der natürlichen Religion und der Kunstreligion, weil sie in der Versöhnung, hingegen die Naturreligion und die Kunstreligion in der Entzweiung sich bewegt und verwirklicht. Die offenbare Religion ist also nicht eine unmittelbare, sondern weil sie die Versöhnung des göttlichen Geistes mit sich und dem menschlichen Geist zu ihrem Inhalte hat, ist die Entzweiung in derselben ein Moment, das sich als die Naturreligion und die Kunstreligion darstellt, und deßhalb eine durch die Entzweiung vermittelte Religion, sowie auch das absolute Wissen als das Anundfürsich die Entzweiung des göttlichen Wesens mit sich und dem menschlichen Geist in der Form des reinen Gedankens als des Fürsich enthielt, welches sich als ein Moment desselben erwiesen.

Auf dieselbe Weise zeigt sich die Entzweiung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Geist als ein sich aufhebendes Moment der offenbaren Religion, das seine Gestalten als Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn, Vernunft und Geist manifestirt, deren

lebendige Einheit das allgemein wirkliche Selbstbewußtseyn oder der Geist des Menschengeschlechts ist, so daß, wie es in der offenbaren Religion der göttliche oder absolute Geist aus der Selbstentzweiung in der Naturreligion und der Kunstreligion zurückgekehrt die Einheit mit sich ist, der göttliche Geist als die Versöhnung mit dem wirklichen Selbstbewußtseyn oder dem Geist der Menschheit versöhnt die Entzweiung desselben mit dem göttlichen Geist aufgehoben hat. Indem also die offenbare Religion die Versöhnung zu ihrem Inhalte hat, ist sie als die Wahrheit der Religion, deren Inhalt die Entzweiung ausmachte, das Aufheben derselben, und als solche das Aufheben des mit dem göttlichen Geist entzweiten wirklichen Selbstbewußtseyns oder des menschlichen Geistes, der deßhalb aus seiner Entzweiung zurückgekehrt mit sich zur Einheit gelangt oder versöhnt ist. Wegen des Aufhebens der Selbstentzweiung des absoluten Geistes in der Naturreligion und der Kunstreligion ist die Versöhnung des absoluten Geistes mit sich in der offenbaren Religion zugleich die Versöhnung des Geistes der Menschheit mit dem absoluten Geist, und indem, wie die Naturreligion dem Bewußtseyn und die Kunstreligion dem sittlichen Geist, die offenbare Religion dem Weltgeist angehört, ist in derselben der Weltgeist mit dem absoluten Geist versöhnt. Als Selbstbewußtseyn und als Geist für sich ist beides also als absolut allgemeines Selbstbewußtseyn mit dem absoluten Geist entzweit, aber wie die Entzweiung nur durch die Versöhnung und an derselben als ihrer Wahrheit sich aufhob, bewegt sich das absolut allgemeine Selbstbewußtseyn oder der Weltgeist in der Entzweiung seiner mit dem absoluten Geist zur Versöhnung oder zur Identität mit seinem absoluten Wesen als seiner Wahrheit,

welche derselbe in der offenbaren Religion gewinnt. In dieser Religion ist die Entfaltung der durch die Selbstentzweiung vermittelten und deßhalb versöhnten Einheit des absoluten Geistes mit sich, sowie die Versöhnung des Weltgeistes mit dem absoluten Geist vollendet, durch welche Vermittlung das allgemeine Selbstbewußtseyn absolut geistiges Selbstbewußtseyn ist, so daß die Welt mit dem göttlichen Geist als ihrem absoluten Wesen und Gott als absoluter Geist mit dem Weltgeist als die Wahrheit desselben versöhnt und identisch ist, und diese Versöhnung als die absolute Wahrheit den Inhalt der offenbaren Religion ausmacht.

Die Religion des Geistes ist als die offenbare d. h. die enthüllte Wahrheit die wahre Religion, deren Wahrheit deßhalb nicht blos eine relative Nothwendigkeit und damit eine negative, wie die der natürlichen Religion und der Kunstreligion, sondern die absolute Wahrheit heit selbst ist. In ihr hat das absolute Wesen als die Substanz sich zum Selbstbewußtseyn oder sein Ansich zum Fürsich, und umgekehrt das Subject, Selbstbewußtseyn oder Fürsich sich zum Ansich als dem allgemeinen Selbst entäussert, so daß durch diese Entäusserung jedes, sowohl die Substanz oder das Wesen und das Selbstbewußtseyn als an sich das Andre, nämlich die Substanz das Selbstbewußtseyn und das Selbstbewußtseyn die Substanz zu seyn sich beweiset, damit diese Einheit der Substanz als ihrer mit dem Subject oder Gott als Geist für das Selbstbewußtseyn vorhanden ist. Deßhalb ist der Geist durch diese gegenseitige Entäusserung der Substanz zum Subject und des Subjectes zur Substanz, weil die Substanz Subject und das Subject Substanz geworden ist, als die Einheit derselben, in der sowohl die Substanz als das Selbstbewußtseyn jedes nur ein Moment ist, ins Daseyn getreten. Der Geist ist

also da als das Selbstbewußtseyn oder ist als ein wirklicher Mensch erfunden worden, welches Daseyn für die sinnliche Gewißheit des unmittelbaren Bewußtseyns vorhanden ist, und von dem Bewußtseyn als die Gottheit erkannt wird. So wird aber Gott als dieser einzelne Mensch angeschaut, und als dieser einzelne Mensch ist die Substanz nur Selbstbewußtseyn, welches denn als das Wissen des Weltgeistes von sich der Inhalt dieser Religion ist. Die offenbare Religion ist deßhalb das Bewußtseyn des Geistes über sich, das zu seyn, was er in Wahrheit ist, nämlich Geist, oder in ihr weiß der Geist sich als das was er ist, Gott ist in dieser Religion in sich, oder was dasselbe ist, der Geist. Das Bewußtseyn über sich ist mit ihm als Selbstbewußtseyn identisch, und das göttliche Wesen ist deßhalb offenbar, weil es als Selbstbewußtseyn gewußt wird, und das Wissen seiner als seines Offenbarseyns das Selbstbewußtseyn ist. Denn das göttliche Wesen ist dem Bewußtseyn als Geist gegenständlich oder es ist für das Bewußtseyn nicht ein Andres, weil es Selbstbewußtseyn ist, es ist damit für es selbst, wie es ist, und die Gestalt, welche es für es selbst hat, ist es selbst, sein Bewußtseyn ist durchaus ganz seinem Selbstbewußtseyn gleich, oder als Geist ist das absolute Wesen für sich, das als die Gleichheit mit sich ein Seyn für Andres ist, aber für welches es ist, ist es selbst, es ist somit offenbar, weil es die Gewißheit dessen ist, für was es überhaupt da ist. Das absolute Wesen hat als ein seyendes Selbstbewußtseyn seinen Begriff als die Einheit seiner als der Substanz und des Subjects vollendet, weil es in diesem seyenden Selbstbewußtseyn als das absolute Wesen da ist, und indem das Daseyn desselben nicht nur das sinnliche Bewußtseyn, sondern als das absolute

Wesen selbst religiöses Bewußtseyn ist, ist diese Einheit der sinnlichen und der absoluten Gewißheit oder des Seyns und des Wesens, der Unmittelbarkeit und der Vermittlung das Offenbarseyn des göttlichen Wesens.

Indem Gott oder das absolute Wesen der Geist und als solcher ein unmittelbares Daseyn hat oder ein seyendes Selbstbewußtseyn ist, ist der Geist in der Form dieses Einzelnen wohl die absolute Gewißheit des absoluten Wesens, welche aber, weil es die Gewißheit dieses Einzelnen ist, noch nicht zur geistigen Allgemeinheit sich vermittelt hat. Denn das Bewußtseyn des Geistes über sich, der Geist zu seyn, ist zunächst nur das Bewußtseyn dieses einzelnen Gott gewordnen Menschen, ebendeswegen noch nicht das Bewußtseyn des allgemeinen Weltgeistes selbst. Als Seyn für Andres ist dieses einzelne Selbstbewußtseyn ein Dieser, als ein Andres überhaupt für das, für welches es da ist, aber dieses Andre für welches es da ist, ist ebensosehr unmittelbares Bewußtseyn, wie jenes einzelne Selbstbewußtseyn, welches als sinnliches Bewußtseyn, indem jenes als dieser sich aufhebt und dadurch die sinnliche Gegenwart für dasselbe in eine Vergangenheit verkehrt wird, zum geistigen Bewußtseyn sich vermittelt, oder, wie jenes einzelne Selbstbewußtseyn sein sinnliches Bewußtseyn aufhebt und durch dieses Aufheben desselben geistiges Bewußtseyn wird, damit zum Wissen seiner als des Geistes oder Geist zu seyn gelangt ist.

Als dieses geistige Bewußtseyn ist seine Substanz die Gemeinde als allgemeines Selbstbewußtseyn, welche in jenem geistigen Bewußtseyn als dem einzelnen Selbstbewußtseyn allgemeines Selbstbewußtseyn ist. Das Bewußtseyn des Geistes in seiner Gemeinde ist aber noch nicht die vollendete Vermittlung des Geistes,

weil dieselbe nicht im reinen Denken, sondern in der Form des Vorstellens wirklich ist, oder die Momente seines wahren Inhalts nur äusserlich auf einander bezogen sind. Es fallen ebendeßwegen Form und Inhalt noch auseinander oder der wahre Inhalt hat noch keineswegs auch seine wahre Form erhalten, weßhalb die Vorstellung die synthetische Verbindung des reinen Denkens und des Selbstbewußtseyns als solchen ausmacht, so daß sie beides in ihr Element, welches sie selbst ist, verwandelt hat. Der wahre Inhalt aber, abgesehen von seiner unwahren Form, ist die Substanz des Bewußtseyns der Gemeinde, welche denselben als die Gewißheit ihres eigenen Geistes weiß. Aber wegen des bloßen Vorstellens ist die Beziehung des Bewußtseyns der Gemeinde auf diesen wahren Inhalt eine nur äusserliche, weshalb es in demselben sich nicht als reines Denken erfaßt. In diesem Bewußtseyn ist das reine Denken schon das Andre seiner, oder das absolute Wesen, welches der absolute Geist und damit für sich selbst d. h. sich gegenständlich ist, ist in demselben in das Vorstellen übergegangen, in welchem seine Momente, die in ihm als dem reinen Denken absolut flüssig sich bewegen, und so die unterschiedslose Ruhe selbst, für sich als das Andre gegenständlich sind, und für sich gegen einander Bestehen haben. Das in dem reinen Denken Andersseyn des absoluten Geistes als des Wesens, nämlich sein Fürsichseyn, welches deßhalb als in dem Element des reinen Denkens ein ganz Unterschiedsloses ist, ist nun in dem Elemente des Vorstellens als dem Andern des reinen Denkens ein wirklicher Unterschied, welcher als eine erschaffene Welt unmittelbares Daseyn ist. Jenes Fürsich als das Andre des Ansich oder des Wesens im reinen Denken ist also im Vorstellen als dem Andern des Denkens ein Seyn

für Andres, aber wie jenes Fürsich als das Andre des Wesens noch nicht die Vollendung des absoluten Geistes in dem Elemente des reinen Denkens ist, sondern diese erst das Fürsich als die in sich zurückgekehrte Einheit und damit das Wissen seiner im Andern ausmacht, so ist die Welt als Seyn für Andres noch keine vollendete Welt, und deßhalb hat dieselbe an ihr das, für welches sie ist, nämlich das geistige Bewußtseyn, in welchem als dem Selbst sie erst ihre Vollendung erreicht hat. Dieses geistige Bewußtseyn als ein einzelnes Selbst ist zunächst das sich als Welt von sich unterscheidende, so daß die Welt als es selbst ein Andres ist, es ist damit noch nicht für sich selbst ein Andres und deßhalb noch an sich ein blos Wesenhaftes, gleichsam noch ein Gedankenloses, ein Unschuldiges, aber als solches wie im reinen Denken der absolute Geist als Wesen nur ein Moment und als dieses das Negative an sich selbst war, wird es sich selbst ein Andres oder Fürsich, es kömmt zum Wissen seiner als desjenigen, dessen Wahrheit ist, nicht ein blos Unmittelbares zu seyn, sondern aus der Mannigfaltigkeit seines unmittelbaren Bewußtseyns in sich zu gehen, um für sich zu seyn oder sich zu wissen. Als Fürsich weiß sich aber das Bewußtseyn nur dadurch, daß es nicht das Ansich oder das Unschuldige ist, damit weiß es sich überhaupt nur als dieses Wissen, als es sich gegen jenes Ansich oder die Unschuld als Fürsich oder schuldig, gegen jenes als das Gute sich als das Böse weiß. Indem aber das Selbst als Wissen die Wirklichkeit des Guten und Bösen ausmacht, das Böse also als wirkliches Selbstbewußtseyn das Böse ist, und näher, weil es durch seinen Gegensatz nämlich das Gute nur ist, was es ist, muß auch das Gute wirklich werden, oder das göttliche Wesen sich

erniedrigen, das eben dadurch als das bloße Ansich seine Unwirklichkeit aufhebt und für sich wird, weil es als Ansich nicht fürsich seyn kann oder nur dadurch Ansich ist, daß es nicht das Fürsich ist, und deßhalb nothwendig sich aufhebt, sowie das göttliche Wesen für sich oder wirklich, überhaupt ein daseyendes Selbstbewußtseyn geworden, als dieses wirkliche Selbstbewußtseyn oder Fürsich im Gegensatze gegen es als Ansich ist, und damit wie jenes Ansich zum Fürsich oder das göttliche Wesen zum wirklichen Selbstbewußtseyn, so dieses als die selbstische Wirklichkeit oder das Fürsich sich zum göttlichen Wesen entäussert und diese Entzweiung in die Versöhnung verkehrt, und das sinnliche Daseyn des göttlichen Wesens oder die selbstische Wirklichkeit desselben als aufgehoben gesetzt ist. Damit ist denn auch der Gegensatz des Ansich und Fürsich aufgehoben, und das unmittelbare Daseyn oder die sinnliche Gegenwart des göttlichen Wesens nicht mehr ein Besondres oder ein Fürsich gegen das Ansich, sondern als Allgemeines das Anundfürsich, das allgemeine Selbstbewußtseyn oder der Geist. Dadurch ist das Vorstellen der Gemeinde in das reine Selbstbewußtseyn übergegangen, weil durch die gegenseitige Entäusserung des göttlichen Wesens und des wirklichen Selbstbewußtseyns das Fürsichbestehen der Momente und damit das Element des Vorstellens selbst sich aufgehoben hat, so daß nun der Geist als Gemeinde und die Gemeinde als das Selbstbewußtseyn sich von seiner bloßen Vorstellung unterscheidet, um für sich in dem Elemente des reinen Selbstbewußtseyns zu seyn, was sie im Elemente des Vorstellens nur an sich ist.

Was nun im Vorstellen die Entäusserung des wirklichen Selbstbewußtseyns als des natürlichen Daseyns des göttlichen Wesens war, wird in dem Elemente

des Selbstbewußtseyns zur Entäusserung des natürlichen Daseyns überhaupt, indem das natürliche Daseyn als das Böse gewußt wird, und das Selbst aus diesem gewußten Bösen in sich zurückgeht. Es entäussert damit das reine Selbstbewußtseyn sich nicht wirklich in diesem Elemente des Selbstbewußtseyns, wie in dem Elemente des Vorstellens das wirkliche Selbstbewußtseyn, das selbstische Wirkliche oder der Mensch gewordene Gott, sondern nur sein natürliches Daseyn, weil es als Wissen das sich mit sich Versöhnende ist, hingegen jenes wirkliche Selbstbewußtseyn als das Fürsich gegen das Ansich die Entzweiung darstellte. Indem aber die Versöhnung die Wahrheit der Entzweiung ist, ist diese Entzweiung und das Vorstellen in der Versöhnung als dem Wissen aufgehoben, und damit das Element des reinen Denkens durch das Element des Vorstellens zum reinen Selbstbewußtseyn vermittelt, welches erstre in dem letztern in Wahrheit erst Wirklichkeit erhalten hat. Denn in dem Vorstellen war dem wirklichen Selbstbewußtseyn noch das Ansich das Wesen, gegen welches es sich als das Unwahre wußte, und deßhalb durch die Entäusserung seiner sich mit demselben versöhnte, statt daß im Selbstbewußtseyn oder im Geiste das Wesen nichts vor dem Selbst voraus hat, weil das Wesen selbst als Selbst ist, oder es als die bloße Abstraction sich aufgehoben hat. Es ist damit das Selbst die Gewißheit der Unwahrheit des Wesens als des bloßen Wesens, und so das Wesen selbst diese Gewißheit, weil es nur als dieselbe wirklich oder das Wissen, das reine Selbstbewußtseyn ist. Als solches ist es der Geist, der sich als Geist weiß und seine Vorstellung hat den wirklichen Geist zu seinem Inhalte, welcher die absolute Wahrheit ist, indem es die Unterscheidung seiner als des Selbstbewußt-

seyns von dem Wesen aufhebt oder als Selbstbewußtseyn das Wesen ist. Sein Seyn ist darum es selbst als Geist und deßhalb das Wissen.

Der Inhalt, welcher der Gemeinde als die absolute Wahrheit gegenständlich ist, ist wohl als wahrer Inhalt alle Wahrheit, aber derselbe ist für die Gemeinde nur in der Form des Vorstellens, nicht hat die Gemeinde ihr eigenes Selbstbewußtseyn zum Gegenstand oder sie hat noch nicht das Bewußtseyn über ihr Wissen, über ihr eigenes Selbstbewußtseyn, so daß ihr Bewußtseyn ihrem Selbstbewußtseyn noch ungleich ist. Die Gemeinde in ihrem Thun vollbringt das göttliche Leben, denn durch die Entäusserung des natürlichen Daseyns ist sie die reine Negativität, als welche das Wesen Selbstbewußtseyn oder Gott Geist ist, aber die Entäusserung des Wesens zum Selbstbewußtseyn ist für sie ein Jenseits, das sie nicht erfaßt und gegenwärtig weiß. Ihre Versöhnung hat sie deßhalb nicht in ihrem reinen Selbstbewußtseyn, sondern nur im Elemente des Vorstellens, das die Gegenwart in die beiden Extreme nämlich die Vergangenheit und die Zukunft verkehrt, und als die Welt, welche noch ein Unversöhntes ist, darstellt, die mit dem Bewußtseyn zusammenfällt, so daß dieselbe mit dem Selbstbewußtseyn entzweit bleibt. Der Inhalt, welchen das Bewußtseyn der Gemeinde hat, oder der dem Selbstbewußtseyn gegenständlich ist, ist als die absolute Wahrheit der absolute Geist, aber als in dem Elemente des Vorstellens hat der Geist sein Bewußtseyn noch nicht überwunden, oder ist noch mit der Subjectivität behaftet, ist damit noch nicht das Wissen als reines Begreiffen des Gegenständlichen. Die Ueberwindung des Bewußtseyns ist eben das Wissen als reines Begreiffen, damit das begreiffende Wissen, als wel-

ches der Geist jenen mit der Subjectivität behafteten Inhalt oder den absoluten Geist in der Form des Vorstellens zu einem Momente heruntersetzt, deßhalb die Subjectivität und die Objectivität als Momente manifestirt, und dem absoluten Inhalt die Form des Selbstes ertheilt, so daß der Geist seinen Begriff realisirt und in diesem seinem Begriffe das Wissen und die Wahrheit ist. Indem so die Wahrheit als der absolute Inhalt in der Form des Wissens des Geistes als seiner selbst an und für sich die Wahrheit ist, ist dieselbe dem Bewußtseyn gegenständlich. Der Gegenstand des Bewußtseyns ist damit der Begriff selbst, in welchem der Geist sich selbst hervorbringend die Wissenschaft oder die Philosophie ist, weil er die Gestalt des Begriffs in seiner Gegenständlichkeit hat, dessen Inhalt die Form selbst ist, also Form und Inhalt als identisch in Eins zusammenfallen. Das reine Element des geistigen Daseyns ist der Begriff, als welcher der Geist sich selbst erzeugt, und in der Wissenschaft des erscheinenden Wissens ist das absolute Wissen als das Anundfürsich und damit die Einheit der Religion als des Ansich und der Geschichte als des Fürsich dieser Begriff, oder indem der Weltgeist seine Gestalten verwirklicht, und durch diese Verwirklichung zur Versöhnung mit dem göttlichen Geiste in der offenbaren Religion sich vermittelt, ist derselbe als das Manifestiren dieser seiner Verwirklichung das Fürsich, sowie die Religion als der mit dem Weltgeist identisch manifestirte absolute Geist das Ansich, deren Einheit das absolute Wissen als das Anundfursich ausmacht. In diesem Begriffe hat jedes Moment desselben die Form des Begriffs, oder in demselben ist jedes Moment der Begriff als bestimmt, weßhalb die Wahrheit und das

Wissen als identisch das Element der Wissenschaft ist.

2.

Die mit dem Inhalt der Religion des Geistes identische Wissenschaft des absoluten Wissens.

Insofern die Wissenschaft das noch unüberwundene Bewußtseyn in der Religion des Geistes überwunden hat, ist das Bewußtseyn in derselben mit dem Selbstbewußtseyn ausgeglichen, und der Geist als sie sein wahres Wissen von ihm selbst. Indem deßhalb die Wissenschaft das Subjective und Objective als Momente manifestirt, weil ihr Element das absolute Wissen ist, ist das spekulative Denken weder jenes noch dieses, aber zugleich sowohl dieses als auch jenes. Es ist damit das Denken nicht ein blos Subjectives ohne Objectives und umgekehrt, sondern weder Subjectives noch Objectives und sowohl Subjectives als auch Objectives, es unterscheidet das Denken sich also in sich selbst, und ist als dieses sich in sich unterscheidende das mit sich identische, sowie als mit sich identisches das sich in sich unterscheidende Denken.

Das rein spekulative Denken als das sich in sich unterscheidende und in diesem seinem Unterschiede von sich mit sich identische ist deßhalb wie der Anfang so das Ende, das Unmittelbare als vermittelt, oder das Unmittelbare ist ein nicht der Vermittlung Entgegengesetztes, sondern das Denken ist als das ewig sich mit sich selbst vermittelnde in dieser unendlichen Vermittlung seiner mit sich selber das Unmit-

telbare. Somit ist es weder von dem subjectiven Denken oder der selbstbewußten Vernunft vorausgesetzt, noch setzt es sich selbst voraus, indem es als absoluter Anfang das absolute Ende selbst ist, nicht von jener, weil indem das blos subjective selbstbewußte Denken auf das absolute oder spekulative Denken reflectirt, dasselbe selbst Denken ist, und deßhalb in seinem Thun als dem Reflectiren das Denken als in sich unterschieden sowie als mit sich identisch darstellt, oder das auf das absolute Denken reflectirende Denken ist sowohl von dem absoluten Denken unterschieden als auch mit demselben identisch, nicht von diesem, weil es in seiner reinen Unmittelbarkeiit als das mit sich identische Denken sich von sich unterscheidet, oder sowohl den Unterschied als die Identität ausdrückt.

Innerhalb des absoluten oder spekulativen Denkens entwickeln sich als Momente des Wahren das Abstracte oder Verständige als das Ansich, das Unmittelbare, welches als das einfach abstract Bestimmte das Allgemeine und damit das Positive ist, und als solches nothwendig in Andres übergeht. Dieses Andre ist das Dialectische oder Negativvernünftige als das Fürsich, die Vermittlung, das Besondere, Negative, die sich selbst bestimmende Fortbewegung des Begriffs überhaupt, das sich deßhalb zum Spekulativ- oder Positivvernünftigen als dem Anundfürsich, der Aufhebung der Vermittlung, dem Einzelnen, der Negation des Negativen, als der Einheit des Allgemeinen und Besondern oder des Ansich und des Fürsich und damit der Totalität des Ganzen aufhebt. Diese Totalität ist als dialectische Selbstbewegung des Begriffs das Denken in der Einheit des Subjectiven und Objectiven, so daß alles Concrete von dem spekulativen Denken als die Identität des Unmit-

mittelbaren und der Aufhebung der Vermittlung oder des Positiven und der Negation des Negativen aufgezeigt wird.

Indem nun das spekulative Denken selbst das Concrete ist, ist die Entfaltung seiner in und durch sich selber, indem sie Analyse ist, zugleich Synthese, oder in demselben die Bewegung vorwärts zugleich die Bewegung rückwärts, der Ausgang des Denkens bewegt sich hin zum Resultate und das Ende zum Anfang, und diese absolut freie Bewegung ist das absolute Denken selber. Insofern nun dieses Denken das Element der Wissenschaft ist, führt die Wissenschaft von sich selber den Beweis, und dieses Beweisen ihrer durch sie selbst ist das Manifestiren oder die Manifestation, das sich ihr selber Offenbaren an und für sich, oder das Setzen des Subjectiven und Objectiven, welches, indem beides jedes als Moment gesetzt ist, sich wieder aufhebt, damit als die ewige Vermittlung mit sich selbst das sich ins Unendliche mit sich selber Vermitteln.

Hat nun das spekulative Denken seinen Anfang in seinem Ende, so ist der Anfang der Wissenschaft das spekulative Denken selbst, und die absolute Idee als das Resultat oder das Ende dieser Anfang durch unendliche Vermittlung. Als Anfang ist das spekulative Denken in sich unterschieden oder in dem Unterschiede seiner von sich ist es sich selber der Anfang und als solches das Unmittelbare, so daß das Ansich als das von dem Anundfürsich als dem Denken Unterschiedene, das Gedankenlose, Nicht-Denken, oder Seyn ist, welches darum auch reiner Gedanke genannt werden kann, weil das Denken in dem Unterschiede seiner von sich als Seyn sich weiß, und sein Wissen darin besteht, sich mit dem Seyn als Eins oder viel-

mehr als das Seyn selbst zu wissen, sich als Wissen noch nicht von Seyn zu unterscheiden, also als Denken von sich als Seyn unterschieden zu seyn, und mit diesem seinem Unterschiede von sich zusammenzufallen.

Dieses reine Seyn als der Anfang ist das rein Unmittelbare, das ganz Unbestimmte, so daß seine Bestimmtheit diese ist, das Unbestimmte zu seyn, damit der Anfang nur der Form und nicht, wie in der Wissenschaft des absoluten Erkennens, dem Inhalte nach bestimmt ist. Wegen der Bestimmtheit des Seyns als des rein Unbestimmten hat dasselbe gar keine Bestimmtheit d. h. weder eines Seyenden, irgend eines Dinges, noch eines Gedachten u. s. f. und weil überhaupt gar nichts seyn kann, was demselben entspreche oder es seyn könnte, ist es eben nur dadurch was es ist, es ist somit Nichts. Das Nichts zu seyn ist die Wahrheit des Seyns, oder das Nichts ist das, als was das Seyn bestimmt ist, nur durch Nichts, welches das Seyn ist, ist das Seyn das Unbestimmte, oder indem das Seyn nicht dieses oder jenes, nicht irgend etwas ist und seyn kann, ist es Nichts. Indem also das Seyn durch Nichts vermittelt ist, hebt sich diese Vermittlung auf, oder das Seyn als das Unbestimmte, dessen Bestimmtheit als Vermittlung das Nichts ist, welche Vermittlung negirt die aufgehobene Vermittlung ausmacht, ist in diesem Aufgehobenseyn seiner Vermittlung das Werden, das sich zum Daseyn aufhebt u. s. f. zum Wesen als dem Fürsich sich entwickelt.

Indem das Denken oder der Begriff also unmittelbar als Seyn ist, hat dasselbe als das Ansich sich als das Denken zu manifestiren oder muß sich als das Anundfürsich oder als Begriff offenbar werden. Das Seyn als Anfang beweiset sich als seine eigene Entwickelung oder führt von sich selber den Beweis,

indem es als Seyn oder Ansich sich hinbewegt zum Wesen als dem Fürsich. Diese Bewegung ist die Manifestation seiner als des Wesens hindurch durch die Qualität und näher das Werden, Daseyn, Fürsichseyn, und durch die Quantität, als reine Quantität, das Quantum und den Grad, alsdann durch die Einheit der Qualität und der Quantität als das Maaß, welches in das Maaßlose übergeht, und durch dasselbe hindurch zum Wesen, als welches das Seyn sich offenbar ist. Das Seyn ist also durch seine Manifestation das Wesen, oder das Seyn erreicht sich nicht selbst als solches, sondern erst in dem Wesen und als dasselbe.

Das Wesen als das sich auf sich beziehende Seyn und damit das Fürsich manifestirt sich, wie das Seyn sich als Wesen offenbar wurde, nicht in ihm selbst und als es selber sondern in dem Begriff und als derselbe als das Anundfürsich, und bewegt sich hindurch durch die reinen Reflexionsbestimmungen als die Identität, den Unterschied und den Grund, sowie durch die Erscheinung, als die Existenz, die Erscheinung und das Verhältniß, und durch deren Einheit nämlich die Wirklichkeit, als die absoluten Verhältnisse der Substanzialität, Causalität und Wechselwirkung zum Begriffe als der Wahrheit und damit der Einheit des Seyns und des Wesens. Durch die Manifestation des Wesens zum Begriff führt das Wesen von sich den Beweis, und das Seyn als das Ansich vermittelst des Wesens als des Fürsich ist sich nun als der Begriff oder das Anundfürsich offenbar, deßhalb nicht mehr das Denken als Seyn oder das Seyn als solches sondern es als das Denken, im Begriff und als Begriff ist das Seyn Denken.

Der Begriff nun als das Anundfürsich, als welcher das Seyn das Denken ist, manifestirt sich nicht ihm selber als Begriff, wird sich nicht in ihm selber sondern in der Idee und als die Idee offenbar, indem er sich hindurch bewegt durch sich selber als den subjectiven Begriff, und näher den Begriff als solchen, das Urtheil und den Schluß, alsdann durch das Object, als den Mechanismus, den Chemismus und die Teleologie zur Idee als der Einheit des Begriffs und der Objectivität, und damit der sich wissenden Wahrheit. Die Idee als diese absolute Einheit und deßhalb der manifestirte oder der sich offenbare Begriff ist zunächst als durch den Begriff vermittelt unmittelbar das Leben, dann das Erkennen, zunächst die Idee, in welcher der Begriff der subjective Begriff ist, die Idee des Wahren, und alsdann, in welcher derselbe das Object ist, die Idee des Guten, welcher Unterschied der Idee durch den Begriff oder vielmehr durch dessen Bewegung in der Idee ist. Aber dieser Unterschied in der Idee als der Idee des Wahren und des Guten hebt die Idee selbst auf, indem sie als die absolute Idee dieser aufgehobene Unterschied oder die Einheit der Idee des Wahren und der Idee des Guten ist. Die absolute Idee kann auch das manifestirte Seyn heißen, das Seyn als Idee, weil sie die Manifestation des Seyns und das Seyn als die Idee sich selbst offenbar ist, oder das Seyn als solches durch die Manifestation seiner als Idee gegen dieselbe sich als unwahr beweiset.

Die absolute Idee als die Einheit des Ansich und Fürsich und damit das höchst logisch Spekulative ist sich aber nicht ihr selber offenbar, sondern manifestirt sich als das Ansich in ihrem Andern als dem Fürsich, welches ihr Andres die Natur ist. Indem deßhalb die

Idee als Idee die Natur oder die Natur als Idee ist, ist die Idee ausser sich, die Natur das Aussersichseyn der Idee, oder die Idee als Natur ist ein Andres als die Idee, die Natur nicht die Idee, als Idee ist die Natur frei, aber indem die Idee Natur ist, ist sie nicht für sich selbst die Idee, deßhalb ausser sich. Zunächst indem die Idee als Natur frei sich aus sich entläßt, manifestirt sie sich ihr selber als das ideale Aussersichseyn nämlich als Raum und Zeit. Dieses ideale Aussersichseyn wird sich nicht als solches offenbar, sondern als das reale Aussereinander oder das Unorganische und näher als Insichseyn nämlich als die Schwere und das Licht, das sich ihm als das Organische manifestirt. Die Natur wird ihr nicht selbst für sich in ihr selber offenbar, sondern in dem Geist und als derselbe, der ihre Wahrheit ist, so daß zunächst in der Natur die Idee die Einheit dieser Aeusserlichkeit und als solche die Seele der Natur ausmacht.

Wie das Logische das Ansich, die Natur das Fürsich, so ist der Geist das Anundfürsich, als welcher die Natur sich manifestirt, und zunächst der subjective Geist, welcher als Bestimmtheit in der Identität mit der Natur die Seele derselben oder die Naturseele ausmacht, die noch ganz Inhaltsloses ist, aber sich ihr als die beseelte Seele oder das Bewußtseyn offenbar wird, das sich nun von der Natur unterscheidet. Das Bewußtseyn aber manifestirt sich ihm als der Geist selbst, der die Idee zu seinem Inhalte hat, weßhalb der Geist, wie die Idee sich in sich unterschieden darstellte in die Idee des Wahren und in die Idee des Guten, sich als theoretischer und als practischer Geist unterscheidet. Als theoretischer ist der Geist das Wissen als praktischer das Wollen, aber der subjective Geist in diesem Unterschiede seiner als des theoretischen

und des praktischen Geistes wird sich ihm nicht in sich selbst offenbar, sondern sein sich ihm selber Manifestiren ist er als die Einheit und deßhalb als das Aufgehobenseyn dieses Unterschiedes, der Geist in seiner Objectivität oder er als objectiver Geist. Der objective Geist offenbart sich selbst in seiner Objectivität zunächst als einzelner Volksgeist, der sich ihm aber als besonderer Volksgeist und damit nur in Beziehung auf andre Völkergeister manifestirt, hingegen der einzelne Volksgeist und der sich nicht äusserlich, sondern im Begriffe selbst auf die andern Völkergeister beziehende besondre Volksgeist sich ihnen selbst als ihre Einheit, nämlich als der in der Einzelheit und der Besonderheit allgemeine Geist oder der Weltgeist offenbar werden. Aber der objective Geist als durch die Begriffsbestimmungen bestimmt wird sich deßhalb nicht als die Wahrheit an und für sich offenbar, sondern manifestirt sich ihm, indem sich diese Begriffsbestimmungen aufheben, als der absolute Geist, in welchem der subjective und der objective Geist aufgehoben sind.

Der absolute Geist als die absolute Wahrheit ist als solche sich selbst die Wahrheit oder sich selber der Inhalt, und indem er sich durch die Manifestation des Ganzen als diese absolute Wahrheit beweiset, ist in demselben von dem Anfang als dem unmittelbaren Seyn an Alles auf unendliche Weise enthalten, weßhalb seine Existenz das Wissen ist. Wegen dieser Existenz als des Wissens wird der absolute Geist gewußt, aber das Wissen von demselben ist zunächst das Wissen als Kunstreligion, deren Wahrheit nicht sie selbst sondern das Wissen als die offenbare Religion ist, weil das Offenbaren in dieser Religion selbst das Wissen ausmacht. Insofern der Inhalt derselben das Wissen ist, ist sie die absolute Wahrheit selbst ihrem Inhalte nach, denn

als solche ist sie sich selber die Wahrheit, aber weil ihre Form in der Form des Vorstellens ihrem absolut wahren Inhalt noch unangemessen ist, ist ihre Wahrheit der Form nach nicht sie selbst, sondern die Wissenschaft. Als spekulatives Wissen des absoluten Geistes ist die Wissenschaft sich selbst die Wahrheit, sowohl ihrem Inhalt als auch ihrer Form nach, und als solche die absolute Methode, oder als absolutes Wissen ist die Wissenschaft das absolute Offenbarseyn, weil alle Manifestation von ihr ausgehend in sie zurückkehrt. Das Resultat der Wissenschaft ist damit die Wissenschaft selbst, und die Wahrheit alles dessen was in der Wissenschaft und durch dieselbe manifestirt ist, ist nicht es selbst sondern der absolute Geist. Die Wissenschaft, welche als dieses Resultat zur Wahrheit, die sie selbst ist, sich manifestirt hat, geht eben deßwegen nicht über sich hinaus, sondern ist die Rückkehr in ihren Anfang, welcher als bloßer Anfang für sich keine Wahrheit zu seyn sich dadurch beweiset, daß das Resultat seine Wahrheit ausmacht oder als Seyn deßhalb Nichts ist, weil der absolute Geist einzig und allein die absolute Wahrheit ist.

Insofern die Religion des Geistes die absolute Wahrheit zu ihrem Inhalt hat und die Wissenschaft mit derselben als der offenbaren Religion ein und dieselbe Manifestation des absoluten Geistes ist, ist die offenbare Religion als die wahre Religion die Wahrheit aller derjenigen Gestalten der Religion, welche sich uns als zu derselben sich hinbewegend und in dieselbe als ihre Wahrheit übergehend ergeben haben, so daß die offenbare Religion zugleich die Wahrheit der jenen Religionsgestalten entsprechenden Formen der Wissenschaft ausmacht, und die mit dem Inhalt dieser Religion identische Wissenschaft des absoluten Wis-

sens sich als die Wahrheit des Ganzen beweiset. Durch den bisherigen Verlauf von der Religion des Gefühls an u. s. f. ist dieser Beweis in Wahrheit schon für vollendet zu halten, allein es ist überhaupt noch nicht näher aufgezeigt worden, wie in der offenbaren Religion und in der ihrem Inhalt entsprechenden Wissenschaft des absoluten Wissens nicht nur alle früheren Gestalten der Religion und der Wissenschaft enthalten sind, sondern auch als gegen dieselbe unwahre und verschwindende manifestirt werden. Als diese Manifestation kann die Religion des Geistes oder die offenbare Religion die absolute Religion heißen, deren Inhalt, weil er die absolute Wahrheit ist, derselbe bleibt, hingegen die Form derselben sich zu ihrem Inhalt erhebt, und mit demselben identisch sich verwirklicht, näher aber das mit dem Leben des absoluten Geistes identische absolute Leben des menschlichen Geistes darstellt.

V.

Das mit dem göttlichen Geist identische absolute Leben des menschlichen Geistes und die Manifestation desselben als die Religion des Geistes in ihrer Absolutheit oder als die absolute Religion.

Der absolute Geist als das absolute Wissen ist das ihm selbst Offenbarseyn oder das Manifestiren seiner selbst als des mit der absoluten Wahrheit identischen absoluten Wissens, das sich in der absoluten Religion vollendet.

Diese Manifestation des absoluten Geistes als die absolute Religion ist der absolute Beweis für die Existenz des absoluten Geistes, welcher alle andre sogenannten Beweise für die Existenz Gottes in sich vereinigt und damit die Wahrheit derselben ausmacht, weil als diese Selbstmanifestation der absolute Geist von sich selber den Beweis führt.

Der Verlauf des Ganzen von der unmittelbar gegenseitigen Entäusserung des göttlichen Wesens und des menschlichen Geistes an ist die nähere Darstellung dieses Beweises, und die Religion und die Wissenschaft in ihren verschiedenen Gestaltungen sind in der absoluten Religion als ideell enthalten, oder die Religion des Gefühls, des Glaubens u. s. f. ist nicht für sich selbst ausser der absoluten Religion Wahrheit, sondern einzig und allein nur in derselben und durch dieselbe. Der Anfang der Religion und Wissenschaft als die Religion des Gefühls ist von der absoluten Religion vorausgesetzt die durch den absoluten Geist gesetzte und damit geschaffene Unmittelbarkeit, und die weitere Entfaltung derselben die sich in dem absoluten Geist aufhebende Entäusserung des absoluten Geistes. Wegen der absoluten Freiheit des absoluten Geistes, ist jede Gestaltung der Religion und Wissenschaft ein aus demselben frei entlassenes selbstständiges Daseyn, aber die absolute Freiheit als das Innerste in dieser entäusserten Freiheit ist die bewegende und treibende Seele derselben, durch welche sich der absolute Beweis für die Existenz des absoluten Geistes durch den absoluten Geist selber manifestirt. Die entäusserte Freiheit des absoluten Geistes, welche als Religion des Gefühls u. s. f. selbstständig für sich besteht, ist als nicht an und für sich selbst die absolute Freiheit des ab-

soluten Geistes derselbe als in einer Bestimmtheit existirend, aber diese seine bestimmte Existenz ist eine ihm unangemessene, weßhalb die verschiedenen Gestaltungen der Religion und Wissenschaft durch sich selbst ihre bestimmte Weise des freien Daseyns als eine gegen die an und für sich absolut wahre Existenz des absoluten Geistes nämlich die absolute Religion unwahre Weise darstellen.

Näher ist die Religion des Geistes als absolute Religion oder die Erhebung der offenbaren Religion zur Absolutheit durch die mit der offenbaren Religion identische Wissenschaft des absoluten Wissens vermittelt, so daß die gegen diese absolute Wahrheit verschiedenen unwahren Gestalten der Religion und der Wissenschaft in der absoluten Religion selbst zur Absolutheit erhoben sind. Diese ihre Absolutheit ist näher ihre Verflüchtigung in der absoluten Religion und als dieselbe, weßhalb sie in der absoluten Wahrheit und vermittelst derselben ihre absolute Bedeutung gewinnen und sich selbst als absolut darstellen. Diese absolute Verwirklichung ist die Manifestation der offenbaren Religion als der absoluten Religion, in welcher sich alles durch die Absolutheit selbst vermittelt. In der absoluten Religion ist deßhalb eben wegen dieser absoluten Vermittlung die unmittelbar gegenseitige Entäusserung des göttlichen Wesens und des menschlichen Geistes als die absolute Entäusserung des absoluten Geistes

1. der sich entäussernde absolute Geist, sowie die Entzweiung des göttlichen Wesens mit sich und dem menschlichen Geist der absolute Geist als entäussert,

2. der entäusserte absolute Geist, und die Versöhnung des absoluten Geistes mit sich und dem menschlichen Geist als aus der Entäusserung in sich zurückgekehrt,

3. der aus seiner Entäusserung in sich gegangene absolute Geist.

1.

Der sich entäussernde absolute Geist.

Der absolute Geist ist sich selber die Wahrheit, weil in demselben alle geistigen Begriffsbestimmungen und damit jede Endlichkeit negirt ist und er alles auf unendliche Weise in sich enthält, aber wie die Wahrheit so ist er auch das Wissen, und als Wissen, welches seine Existenz ist, existirt er für das Wissen, oder als absoluter Geist hat derselbe Existenz sowohl für den Geist in seiner Subjectivität als auch für den Geist in seiner Objectivität, er als absoluter Geist wird von dem subjectiven und dem objectiven Geist als die unendliche und absolute Wahrheit gewußt. Das wahre Wissen von dem absoluten Geist ist aber nicht das des einzelnen Selbstbewußtseyns oder des einzelnen Menschen, nicht das des concreten Selbstbewußtseyns eines besondern Volks, sondern das des allgemeinen Selbstbewußtseyns als des Weltgeistes.

Das Wissen des Weltgeistes von dem absoluten Geist ist ein vermitteltes Wissen, dessen Bewegung von seiner Allgemeinheit als dem Weltgeist ausgeht, und durch die Besonderung als den besondern Volksgeist hindurch zur Einzelheit als dem einzelnen Selbstbewußtseyn sich bestimmt, so daß der Weltgeist als der in der Einzelheit allgemeine mit dem absoluten Geist identisch ist. Die Identität des Weltgeistes und des absoluten Geistes ist als die Wahrheit das Wissen von derselben, der Weltgeist ist als der in der Einzelheit allgemeine selbst die Wahrheit, er hat als der Mensch gewordene Gott das Bewußtseyn,

die absolute Wahrheit zu seyn, und dieses Bewußtseyn ist seine Gewißheit.

Zunächst ist der in der Einzelheit allgemeine Weltgeist nicht nur die sinnliche Gewißheit oder sein wirkliches Daseyn, das angeschaut wird, nicht nur dieser einzelne Mensch in seiner äusserlichen Existenz, sondern als der in dieser seiner Einzelheit allgemeine Weltgeist die absolute Wahrheit, welcher alle Gestalten derselben in sich vereinigt. Wie er deßhalb dieser Einzelne ist und in der Form dieser Einzelheit der nicht in der Einzelheit Allgemeine, ist er das Gefühl, nicht dieser als ein äusserlich existirender, sondern dieser als der Sich Fühlende und damit das Fühlen seiner als des Unwahren, oder in seinem Gefühle als des noch mit der absoluten Wahrheit Unversöhnten. Denn gegen den absoluten Geist, welcher er als der in der Einzelheit Allgemeine selbst ist, ist er als dieser Einzelne das Unwahre, und er hat als dieser oder als der Fühlende das Gefühl von dieser seiner Unwahrheit als dem Einzelnen.

Dieses Gefühl hebt sich nun aber auf, indem derselbe nicht als der Fühlende in der Form der Einzelheit, sondern als das Wissen und als die Gewißheit seiner Wahrheit sich auf Wissendes bezieht, damit die Form der Einzelheit die Form der concreten Allheit gewinnt, in welcher er als der Einzelne nun sein Gefühl als das Nichtige und Unwahre gegen das Wissen erkennt, und aus der Form der Zufälligkeit in die der Nothwendigkeit übergeht.

In der Form des Urtheils wäre das Gefühl als ein Prädikat des absoluten Geistes zu nehmen, so daß das Urtheil dieses ist: der absolute Geist ist die Religion des Gefühls und die mit dieser Religion identische Wissenschaft des Gefühls oder

das Gefühl überhaupt, und indem das Gefühl nur als fühlendes Ich ist, ist der absolute Geist ein unmittelbar Gegebenes, das ein Andres als seine absolute Macht und Wahrheit fühlt und das höchste Gefühl ausmacht. Dieses Urtheil beweiset sich schon dadurch als unwahr in ihm selber, weil das fühlende Ich, als welches das Gefühl einzig und allein nur Daseyn hat, nicht an und für sich die absolute Wahrheit war, sondern als das der Wahrheit Bedürftige und für sich Ungenugsame sich bewiesen, seine Wahrheit aber, die Religion des Gefühls, wie es selbst, die Form der Einzelheit und Zufälligkeit hatte, damit das fühlende Ich diese seine Wahrheit selbst als das Unwahre fühlte, und als diese gefühlte Nichtigkeit seinen gesammten Inhalt objectivirte und anschaute. Dieser angeschaute Inhalt war als die wahrgenommene Wahrheit eine sinnliche und damit geglaubte, welche als gemeine Wirklichkeit die Einzelheit als allgemein glaubendes Bewußtseyn manifestirte, dessen Inhalt die Religion des Glaubens ist. Näher hebt sich dieses Urtheil dadurch auf, daß die Religion des Gefühls durch sich selber in ihre Wahrheit nämlich die Religion des Glaubens überging, und sich gegen dieselbe als unwahr manifestirte.

Als Wissen ist das einzelne Selbstbewußtseyn der in der Einzelheit allgemeine Weltgeist und als solcher der des absoluten Geistes gewisse, nicht bezieht sich deßhalb dieser Einzelne als ein einzelnes Selbstbewußtseyn auf das Selbstbewußtseyn Anderer, und damit als der seiner selbst gewisse, wie dasjenige dem es sich zunächst offenbart, sondern als der mit dem absoluten Geist identische Weltgeist. Indem also dieses einzelne Selbstbewußtseyn der absolute Geist selbst ist und als der absolute Geist auf das allgemeine Selbstbewußtseyn oder auf das concrete Selbstbewußtseyn der Völker und damit

den Weltgeist sich bezieht, wird durch diese absolut geistige Vermittlung, die von dem allgemeinen Weltgeist in seiner Einzelheit ausgegangen, das Bewußtseyn desselben zum Bewußtseyn des Weltgeistes an und für sich. Die Wahrheit ist deßhalb als die Identität des einzelnen Selbstbewußtseyns mit dem absoluten Geist nicht das in diesem einzelnen Selbstbewußtseyn sich Verschließende und auf sich Beharrende, sondern die sich offenbarende, weil ihre Existenz das Wissen und deßhalb das absolute Offenbarseyn selbst ist. Indem aber als das Offenbaren der Wahrheit das Bewußtseyn des die Wahrheit Offenbarenden noch nicht das Bewußtseyn des Weltgeistes an und für sich selbst ist, wird zunächst an diese nur noch erst vernommene und damit unmittelbar gewußte Wahrheit geglaubt, das Wissen von der absoluten Wahrheit ist noch ein bestimmtes Wissen und damit der Glaube.

In Ansehung des einzelnen Selbstbewußtseyns als des in der Einzelheit allgemeinen Weltgeistes ist dasselbe das Bewußtseyn des Weltgeistes als der Identität seiner mit dem absoluten Geist an und für sich und deßhalb das Einzige, indem es das Bewußtseyn der absoluten Wahrheit selbst ist, aber in Beziehung auf das Bewußtseyn des allgemeinen Weltgeistes selbst ist es nur noch erst an sich dieses Bewußtseyn. Als dieses Ansich ist es aber das Wissen seiner von sich als der Identität der Wahrheit und des Wissens, damit als solches für es selbst, oder als dieses Ansich ist es für Andres, welches Andre es selbst ist. Als Ansich und Seyn für Andres ist die absolute Wahrheit nur von sich selbst unterschieden oder als von sich selber unterschieden mit sich identisch aber diese Einheit des Ansich und dessen für welches das Ansich ist, hebt sich dadurch auf, daß der Unterschied in Wahrheit her=

vortritt, also das was nur für es selbst an sich ist, für Andres an sich wird, und so in ein wahrhaftes Seyn für Andres übergeht. Die Mitte des Ansich und des Seyn für Andres ist das für es d. h. sowohl ein Andres als auch nicht Ansichseyn, das Ansich und das Seyn für Andres vermitteln sich durch diese Mitte, welche das mit der Wahrheit identische Bewußtseyn ist. Das Bewußtseyn des einzelnen Selbstbewußtseyns, die absolute Wahrheit zu seyn, ist deßhalb von Seiten des Ansich das mit dem absoluten Geist identische, hingegen von Seiten des Seyn für Andres das von dem absoluten Geist unterschiedene, welches Bewußtseyn als an und für sich das Bewußtseyn, in welchem sowohl das mit dem Ansich identische als das von demselben unterschiedene Momente sind, das absolute Bewußtseyn ausmacht.

Das einzelne Selbstbewußtseyn ist als diese seine Einzelheit selbst ein Moment seines Bewußtseyns, es weiß damit jedes einzelne Selbstbewußtseyn als solches, und ist so die absolute Gewißheit der Vermittlung derselben zur Wahrheit. Das Bewußtseyn also, für welches die Identität der Wahrheit und des Wissens oder die Einheit des in der Einzelheit allgemeinen Weltgeistes und des absoluten Geistes ist, ist auch nur das des einzelnen Selbstbewußtseyns, somit hebt sich beides durch einander auf oder vielmehr geht das eine in das andere über, und das Resultat dieser Bewegung ist durch diese Vermittlung das wahrhafte Seyn für Andres der absoluten Wahrheit. Denn das zu bloßen Momenten herabgesetzte Bewußtseyn und das einzelne Selbstbewußtseyn ist der Durchgang der sich vermittelten Identität der Wahrheit und des Wissens, jenes Ansich ist nun ein zum an und für sich seyenden Allgemeinen Vermittteltes. So ist die

absolute Wahrheit, deren Bewußtseyn der in der Einzelheit allgemeine Weltgeist ist, das aber, indem es sich zur Allgemeinheit vermittelt, als ein bloßes Moment sich aufhebt, für das Bewußtseyn als bestimmt, oder ihr Seyn für das Bewußtseyn ist ihre Bestimmtheit; indem sie von dem Bewüßtseyn gewußt wird, ist dieses Wissen dem mit der Wahrheit identischen Wissen noch ungleich. Dieses dem Bewußtseyn aber nicht der absoluten Wahrheit angehörende Wissen ist als bestimmtes Wissen der Glaube, mit welchem identisch das Bewußtseyn das glaubende oder religiöse Bewußtseyn ist, das in der Identität seiner mit dem allgemeinen Selbstbewußtseyn nur Wahrheit hat, und als das Bewußtseyn dieser Identität den Glauben selbst darstellt.

Der Glaube, als welcher der absolute Geist für das Bewußtseyn ist, ist eine dem Inhalt der Religion des Geistes nach unangemessene Form, weil ihre Existenz für das Bewußtseyn diese Form annimmt. Es fällt damit der Inhalt selbst in diese Form, welche Form dem Inhalt darum nothwendig ist, weil derselbe als für das Bewußtseyn von demselben gewußt wird. Der Inhalt in dieser Form als der in der Bestimmtheit unbestimmte ist für das Bewußtseyn wohl dieser Form nicht aber ihm selbst angemessen, und nur allein dieser Form wegen. Der dieser Form zu Grunde liegende Inhalt ist es aber, welcher die Seite seines Bestimmtseyns in dieser Form hat, und darum zeigt sich der mit der Form oder der Bestimmtheit zusammenfallende Inhalt, wenn auch als bestimmter, der Seite seines Ansich nach als der unbestimmte oder in seiner Wahrheit. Mit dieser Seite seines Bestimmtseyns als der Form, seinem Seyn für Andres, ist der Inhalt identisch; der Inhalt ist zugleich von der Form unterschieden, aber dieser Un-

terschied ist keiner, oder der Inhalt ist die Identität in ihrem Unterschiede als der Form. Der Inhalt ist in der Form als dem Unterschiede seiner mit sich identisch, aber eben deßwegen unterscheidet sich auch der Inhalt, und näher als Inhalt sich von sich als Form. Die Wahrheit des Inhaltes als der in der Form als dem Unterschiede seiner mit sich identischen, und des in seiner Identität mit der Form sich als die Form von sich unterscheidenden, ist die Identität des Identischen und des Unterschiedenen. Diese Identität ist als die durch diese Vermittlung hervorgegangene die Identität des Inhalts und der Form, damit des Ansich und dessen für welches es das Ansich ist, das Anundfürsich. Jene Identität der Identität und des Unterschiedes oder des Inhalts und der Form ist nun für Andres, aber dieses Andre ist durch das Anundfürsichseyn vermittelt, so daß das durch diese Vermittlung vermittelte Unmittelbare das religiöse oder glaubende Bewußtseyn in der Identität seiner mit dem allgemeinen Selbstbewußtseyn ausmacht, welches als durch die Bewegung jener Identität des Inhalts und der Form vermittelt ein einzelnes Selbstbewußtseyn ist.

Für das religiöse Bewußtseyn ist deßhalb nicht nur jene Identität des Inhalts und der Form, sondern auch der Unterschied sowie die Identität beider. Aber diese absolut flüssige Bewegung, die wegen der unendlichen Vermittlung die absolute Wahrheit ist, ist für das religiöse Bewußtseyn nicht als solche, weil dasselbe der Form angehört, sondern sie gestaltet sich demselben als getrennte Momente, so daß jedes Moment als selbstständig erscheint, und die beiden erstern Momente in dem letztern als ihrer Wahrheit enthalten sind, dieses damit als die Einheit derselben die Wahrheit selbst ist. Der Inhalt als

das Ansich und die Form für welche derselbe das Ansich ist, sowie das religiöse Bewußtseyn selbst als das Andre, für welches beides sowohl in dem Unterschiede identisch als in der Identität unterschieden ist, machen diese getrennte Selbstständigkeit aus. Indem das religiöse Bewußtseyn durch die Form vermittelt ist, und deßhalb nicht unmittelbar mit dem Inhalt zusammenfällt, wie das Bewußtseyn des mit dem absoluten Geist identischen und in der Einzelheit allgemeinen Weltgeistes, das darum das Einzige genannt wurde, ist die absolute Wahrheit als jene Identität in der unendlichen Vermittlung nicht für dasselbe. Wie jenes Einzige ist also das religiöse Bewußtseyn sich nicht alle Wahrheit zu seyn bewußt, es weiß nicht sowohl jene Vermittlung als sein eigenes Thun, als vielmehr als ein ihm fremdes Geschehen, nicht ist es für sich selbst was es in Wahrheit ist. Jene Identität in der unendlichen Vermittlung fällt ausserhalb des religiösen Bewußtseyns, indem aber dieses das durch jene Vermittlung hervorgegangene Unmittelbare ist, ist für dasselbe statt jener die so eben erwähnte Trennung, und bezieht sich durch dieselbe auf jene Identität in der unendlichen Vermittlung. Beides ist für das religiöse Bewußtseyn ein Jenseits, in Wahrheit ist dasselbe aber es selbst, worin diese Trennung Wirklichkeit hat, was aber nicht für es ist, sowenig es überhaupt sich dessen bewußt ist, was es selbst ist. Denn alles was in ihm vorgeht, ist jenes ihm fremde Geschehen, das doch in Wahrheit sein eigenes Thun ausmacht. So ist es gleichsam von sich selber getrennt, und durch diese seine Trennung seiner von sich ist es in der Identität seiner mit sich oder in seinem eigenen Thun von sich unterschieden d. h. dasselbe Thun als ein ihm fremdes Geschehen. Aber ebensowohl ist es in seinem Unterschiede, dem ihm fremden Geschehen, mit

sich identisch, sein eigenes Thun, als zugleich jene Bewegung seiner von sich zu sich allein in es selbst fällt, damit es selbst die Einheit seiner als des Thuns und des ihm fremden Geschehens, oder was dasselbe, die Identität seiner als der Identität und seiner als des Unterschiedes.

Diesem religiösen Bewußtseyn nun, welches in ihm selbst diese Bewegung ist, ohne dieselbe als die seinige wahrhaft zu wissen, ist der Inhalt das Ansich, so daß derselbe ausser der Beziehung des Bewußtseyns ist, hingegen die Form in der Beziehung auf dasselbe, und das Bewußtseyn das Beziehen als solches ausmacht. In diesem Beziehen ist das religiöse Bewußtseyn mit dem absoluten Geist durch den in der Einzelheit mit demselben identischen Weltgeist zusammengeschlossen, aber nicht ist es für dasselbe, daß es selbst in Wahrheit es ist, das die Bewegung dieses Schlusses ausmacht. Vielmehr ist es selbst ein Andres, als welches es das Ansich ist, aber was es in Wahrheit ist, fällt mit ihm als dem Andern zusammen, nicht ist jenes zurückgenommen in es selbst, und deßhalb ist es als die Wahrheit nicht die Wahrheit, oder indem es selbst die Wahrheit ist, als solches aber nicht für es, ist es selbst als das Andre gegen dieses das Unwahre. Es zeigt sich also jenes Ansich oder der Inhalt und die Form als die Wahrheit des religiösen Bewußtseyns, welches so für Andres ist, ohne zu wissen, daß dieses Andre, für welches es ist, ebensosehr nicht ein Andres ist. Für es selbst ist es also nicht die Wahrheit, aber insofern diese selbst, als es in der Form des Andren, das kein Andres ist, die Wahrheit ausmacht. Ein Andres das ebensosehr kein Andres ist, ist ein aufgehobenes Andres, der in dem Unterschiede seiner von sich aufgehobne Unterschied ist kein Unterschied, somit die Identität, und als das aufgehobne Andre das in dem

Unterschiede seiner von sich mit sich Identische. Aber zugleich ist es in dieser seiner Identität mit sich von sich unterschieden, das aufgehobne Andre ist ebensosehr nicht aufgehoben, und als dieses nicht aufgehobene sogar die Wahrhet dessen, das für Andres ist, die Identität also keine Identität oder in der Identität mit sich ist diese Identität eine aufgehobne, *von sich unterschieden*, oder das in der Identität seiner mit sich von sich Unterschiedene.

Das religiöse Bewußtseyn ist also zunächst für Andres, welches Andre die Wahrheit gegen es ist, aber dieses Andre ist nicht allein nur als solches die Wahrheit oder nicht darum die Wahrheit, weil es die Wahrheit des religiösen Bewußtseyns ist, sondern zugleich als das *Ansich* die Wahrheit überhaupt; das für welches das Ansich oder der Inhalt ist, die Form als die mit dem Inhalt zusammenfallende ist ebendeßwegen sowohl die Wahrheit gegen dasselbe als jenes Ansich. Jene Identität in dem Unterschiede ihrer von sich als das mit dem für es Seyn zusammenfallende Ansich und umgekehrt ist das *Andre*, für welches das religiöse Bewußtseyn ist, aber das Andre hat sich zugleich als ein aufgehobnes Andres, als nicht ein Andres, ergeben, und dieses ist das *religiöse Bewußtseyn*. Wegen der Vermittlung desselben durch die Form ist es in der Form des Andern das Andre oder nicht an und für sich das Andre, deßhalb nicht für es selbst das Andre, damit als jene Form nicht sein eigener Inhalt; für es ist sein Inhalt eine bloße Form, und indem es darum nicht für es selbst ist, was es in Wahrheit ist, ist dieses die *Vermittlung seiner als der Form zum Inhalt*, nämlich das zu seyn, was es noch nicht für es selbst ist. Indem der Inhalt als das eigene Thun des Bewußtseyns, weil dasselbe als solches sein Andres und damit die Form ist, nicht für das Bewußtseyn ist, aber das Bewußtseyn nur in der Form des Andern das Andre

und damit als diese Form nicht eine bloße Form seyn kann, fällt es mit demjenigen, das gegen es die Wahrheit ausmacht, folglich mit der Wahrheit selbst zusammen. Es zeigt sich also, daß der Inhalt des religiösen Bewußtseyns oder dessen eigenes Thun nicht von der Wahrheit selbst verschieden ist, der Inhalt der Wahrheit, der die Wahrheit selbst ist, und das eigene Thun des religiösen Bewußtseyns ist identisch, und als solches ist das religiöse Bewußtseyn nun für es selbst was es in Wahrheit ist, somit das Wissen, welches also darin besteht, sein Thun als das Wahre zu wissen, oder es weiß den Inhalt und die Form, mit welchen es identisch ist, als alle Wahrheit, und dieses Wissen von seiner Identität mit derselben ist sein Thun.

Jenes Urtheil: der absolute Geist ist die Religion des Gefühls, so daß der absolute Geist mit der Religion des Gefühls und der derselben entsprechenden Wissenschaft zusammenfalle, oder das Gefühl überhaupt die Existenz des absoluten Geistes an und für sich selbst sey, bestimmt sich, wie die Religion des Gefühls zur Religion des Glaubens, zu dem Urtheil: der absolute Geist ist die Religion des Glaubens und die mit derselben identische Wissenschaft oder der Glaube überhaupt, weil die Religion des Gefühls sich zur Religion des Glaubens als ihrer Wahrheit hinbewegt und als dieselbe offenbar geworden ist. Die Wahrheit also welche die Religion des Gefühls hat, ist nicht sie selbst, sondern die Religion des Glaubens, oder in der Religion des Glaubens und als dieselbe hat die Religion des Gefühls ihre Wahrheit. In Beziehung auf die Religion des Gefühls muß dieses Urtheil für wahr gehalten werden, aber die Religion des Glaubens oder der Glaube ist nicht für sich selbst die Wahrheit, indem sie sich nicht in sich für sich selbst sondern in der Religion des Gedankens und als diese Reli-

gion oder als Gedanke überhaupt manifestirt. Mit dem Urtheil: der absolute Geist ist der Glaube überhaupt, ist das Urtheil: der absolute Geist ist die gemeine Wirklichkeit oder die sinnliche Wahrheit identisch, aber der Glaube als die reine Beziehung auf sich und damit die Reflexion seiner in sich selbst hat das Gefühl in ihm als aufgehoben, und ist nur dadurch diese Beziehung, weßhalb das Bewußtseyn sich auf diese Wahrheit als das glaubende bezieht. Als diese Bewegung seiner von sich zu sich selber stellte sich der Glaube dar als der unbegreiffliche Glaube, und so wäre der absolute Geist in diesem Urtheil sich selbst der unbegreiffliche, aber das Unbegreiffliche bestand näher in dem Wissen von demselben, damit in der Möglichkeit des Wissens überhaupt, und seiner selbst als dieser Möglichkeit. Als solcher war der Glaube das Aufheben seiner selbst und das Manifestiren seiner als Gedanke, weßhalb dieses Urtheil in Beziehung auf das Gefühl als wahrhaft sich bewiesen, aber in Beziehung auf den Gedanken sich als unwahr darstellt, weil der Glaube als diese Bewegung zum Gedanken in demselben sich aufhebt und für sich nichts Festes ist.

Die Gewißheit des einzelnen Selbstbewußtseyns als des in der Einzelheit mit dem absoluten Geist identischen allgemeinen Weltgeistes ist als vermitteltes das Thun des religiösen Bewußtseyns. Jene Gewißheit ist das des Absoluten Gewisse, das absolute Selbst, wissend seine Wahrheit, die alle Wahrheit ist, und das Bewußtseyn desselben fiel deßhalb mit der Wahrheit selbst zusammen als die Identität der Wahrheit und des Wissens. Indem das religiöse Bewußtseyn aber in seinem Thun das Wissen von demselben als dem wahren ist, ist dieses Wissen der Wahrheit selbst noch unangemessen.

Die Identität des Bewußtseyns mit der Wahrheit als Wissen oder das Thun desselben ist die Wahrheit selber, weil es ausser demselben nichts ist, und zugleich ist die Wahrheit an sich d. h. ohne Beziehung auf jenes Thun nicht weniger Wahrheit, das religiöse Bewußtseyn aber nur durch seine Beziehung auf dieselbe das Wahre, also durch das Seyn für Andres dieses Ansich, dieses Beziehen sein Thun und als solches das Wissen. Als dieses Wissen ist das religiöse Bewußtseyn ein Wissen von der Wahrheit, das Thun seiner selbst als des wahren, es als das Wissen einzig und allein nur das was es ist, seine Existenz besteht eben in diesem Wissen und in nichts anderm. Es ist somit sich selber gegenständlich, sowie es als das Wissen das Bewußtseyn desjeniausmacht, welches ihm das Wahre ist, die Wahrheit ist ihm als es selbst gegenständlich, aber die absolute Wahrheit nur als das Ansich, das ein Seyn für Andres ist. Als solches ist der Inhalt die Form und das Aussersichseyn für das religiöse Bewußtseyn, die Wahrheit ist dem Wissen ungleich oder als bestimmt, welcher deßhalb nur ein bestimmtes Wissen entsprechen kann. Indem dieses bestimmte Wissen die Existenz des religiösen Bewußtseyns ausmacht, ist dasselbe das religiöse Bewußtseyn selber, welches sich deßhalb nur auf bestimmte Weise das Wahre ist, oder sein Wissen und sein Thun ist noch nicht die absolute Wahrheit an und für sich. Daß das religiöse Bewußtseyn in der Identität seiner mit der Wahrheit die Wahrheit selbst zu seyn scheint, ist aus der Vermittlung seiner durch die Wahrheit zu begreiffen, aber wie dasselbe das Bewußtseyn der Wahrheit als des in der Unbestimmtheit bestimmten Wissens ist, ist es zugleich als Bewußtseyn seiner selbst das Bewußtseyn seines Wissens als eines nur bestimmten. Deßhalb weiß es nicht sich selber sondern die Form als

die Wahrheit, und ist als dieses Bewußtseyn von derselben das Wissen seiner als eines solchen, oder dieses Wissen von derselben ist zugleich das Bewußtseyn dieses seines Wissens. Indem es also die Form als das Wahre weiß, dieselbe aber nur die Wahrheit als bestimmt ist, weiß es überhaupt nur als bestimmtes Wissen, damit den Inhalt als die Form und so sich selbst als bestimmt; sein Wissen von dem Bewußtseyn der Form als der Wahrheit ist das Wissen seiner selbst als des Unwahren, aber das Wissen seiner als des Unwahren gegen die Form ist das Wissen von der Form, indem es als bestimmtes Wissen dieses Wissen ist, ist es das Bewußtseyn dieses Wissens.

Das Wissen des religiösen Bewußtseyns von der Form ist für dasselbe, und als Wissen seiner als des Unwahren gegen diese Form ist das Wissen von derselben dieser Form keineswegs angemessen, vielmehr ist es wie es selbst ein unwahres Wissen, und dieses sein Wissen von der Form als ein derselben ungleiches weiß es, es ist das Bewußtseyn dieses Wissens. Das Thun des religiösen Bewußseyns ist somit das Negative seiner, sein Wissen von der Wahrheit als der Form ist für es, aber als ein dieser Form nicht entsprechendes, so daß es gegen dieselbe das Unwahre ist. Diese andre Seite des Thuns und damit des Wissens des religiösen Bewußtseyns, also seiner als des Unwahren, ist die dem Thun und dem Wissen desselben als des Wahren entgegengesetzte Seite. Wie jenes Thun das Wissen des religiösen Bewußtseyns in der Identität seiner mit der Wahrheit die Existenz desselben ausmachte und damit sich selber die Wahrheit war, ist im Gegentheil dieses demjenigen, das ihm das Wahre ist, ungleich, gegen es ist es das Unwahre, seine Existenz als die seinige so gut als keine, sein Wissen überhaupt nur ein Wissen, indem es sich als das un-

wahre Wissen weiß. Aber eben dieses Wissen des Wissens als des unwahren ist der Wendungspunkt, welchen das religiöse Bewußtseyn nimmt, weil es als dieses Wissen in Wahrheit nur von einem Andern als sich selber weiß, und sich als dasjenige, welches nicht das Andre ist. Das Andre nämlich die Form ist das gegen es gewußte Wahre, welchem es sich selber unangemessen weiß, und als dieses Wissen ist es nun das Streben, sein Wissen und damit sich selbst seiner Wahrheit gleich zu machen. Das religiöse Bewußtseyn als das unwahre Wissen hebt dasselbe dadurch auf, daß es diese Unwahrheit wissend jener Form als seiner Wahrheit das Wissen ertheilt, damit dasselbe für es nicht mehr in es selbst, sondern in die Form fällt.

Das religiöse Bewußtseyn als das Bewußtseyn dieser Form entäussert sich seines Thuns, das deßhalb nicht von demselben als ihm selber, sondern als der Form angehörig gewußt wird. Als Bewußtseyn seiner selbst also und damit seines Wissens von der Form erkennt es nichts an, als was ihm das Wahre ist, nicht einmal sich selbst, es gilt nur das Wahre und dieses Wahre ist die Form. Indem aber das Wissen von der Form weniger dem religiösen Bewußtseyn als dieser Form angehört, und doch zugleich dasselbe das Bewußtseyn jener Form ist, ist es auch das Bewußtseyn jenes der Form ertheilten Wissens und darum desselben als des unwahren Wissens. Dieses Bewußtseyn hat nun das unwahre Wissen der Form zum Gegenstand, und das religiöse Bewußtseyn weiß nicht mehr sich als das unwahre Wissen, sondern dasselbe als das Unwahre der Form, das jedoch zugleich der Form angehört; die Form als die Wahrheit des religiösen Bewußtseyns hat in ihr selbst das Wissen, das als gegen ihren Inhalt bestimmtes das Unwahre ausmacht. Die Form hat die Form des

Begriffs an ihr als dieses bestimmte Wissen von ihrem Inhalt, und so wird es für das Bewußtseyn, daß diese Form ihrem Inhalt unangemessen ist, damit der Inhalt dieser Form und nicht die Form als solche die Wahrheit ausmacht. Aber damit ändert sich zugleich das der Form angehörende bestimmte Wissen, nun auf den Inhalt sich beziehend hebt dasselbe seine Bestimmtheit auf, und wird wahres Wissen. Die mit der Bestimmtheit ihres Wissens identische Form ist als das in der Bestimmtheit wahre Wissen die sich klar gewordene Form, welche mit dem Inhalt selbst als der Wahrheit zusammengeht und das der Wahrheit angemessene Wissen ist.

Der durch die Form hindurchgegangene und zum religiösen Bewußtseyn sich vermittelt habende und mit dem Thun desselben identische Inhalt ist die eine Seite der Bewegung seiner als des Bewußtseyns der Wahrheit, das Wissen zu seyn, sowie die andere Seite der Bewegung die des religiösen Bewußtseyns ausmacht, nämlich seiner als des zum Inhalt mit demselben identischen durch die Form vermittelten, als des Bewußtseyns des Wissens, die Wahrheit zu seyn. Jede Seite der Bewegung geht in die andre über, und so ist ihre Einheit ihre Wahrheit, welche Einheit das Bewußtseyn der Wahrheit selbst, und näher das Bewußtseyn der Identität dieser beiden Seiten, nämlich der Wahrheit und des Wissens ist. Dieses Bewußtseyn ist deßhalb nicht so sehr das der Wahrheit als des Wissens und das des Wissens als der Wahrheit, sondern das der Wahrheit als ihrer Identität mit dem Wissen und das des Wissens als die Identität seiner mit der Wahrheit, also das Bewußtseyn der Identität als der Identität der Wahrheit und des Wissens und als der Identität des Wissens und der Wahrheit, oder der Ein-

heit jener Identität als einer Einheit und dieser Identität als einer Einheit. Das Bewußtseyn derselben ist damit das absolut freie Bewußtseyn, dessen Seyn die Freiheit selbst ist, und indem die Wahrheit ihr eigener Inhalt, dieser Inhalt aber selbst das Wissen ist, ist das Wissen als sein eigener Inhalt das Freie oder vielmehr die Freiheit ist der Inhalt des Wissens wie der Inhalt der Wahrheit. Die Wahrheit also ist als das Wissen das absolut Freie und in dieser ihrer Freiheit das absolute Bewußtseyn über sich selbst, damit das absolut begreiffende Wissen, indem es seinen Inhalt, mit welchem es identisch ist, als absolut Nothwendiges weiß. Als Bewußtseyn seiner selbst hat das absolute Bewußtseyn das Bewußtseyn von sich, absolut begreiffendes Wissen zu seyn, und als diese absolut freie Gewißheit ist es die nothwendige Entwickelung seiner durch sich selber, damit als solche die Manifestation seiner als der absoluten Wahrheit sowohl dem Inhalte als der Form nach.

Mit der Manifestation der Religion des Glaubens zu der des Gedankens ist das Urtheil, daß der absolute Geist der Glaube überhaupt sey, über sich hinausgegangen, und das Urtheil dieses: der absolute Geist ist die Religion des Gedankens und die mit dieser Religion identische Wissenschaft desselben oder der Gedanke überhaupt. Denn die Wahrheit des Glaubens ist der Gedanke, so daß als Gedanke der Glaube sich selbst aufgehoben hat, und der Glaube in dem Gedanken enthalten ist. Indem in diesem Urtheil das Seyn des absoluten Geistes als Gedanken und der absolute Geist als die Identität des Seyns und des Gedankens ausgesprochen ist, ist die Wahrheit diese, daß aus dem Gedanken das Seyn als bewiesen hervorgeht, aber näher, daß das Gefühl durch den Glauben sich als Ge-

danken manifestirt hat und das Seyn des Gedankens ausmacht. Das in den Glauben übergegangene Gefühl hat sich erst als Gedanken erreicht und damit sich selbst als Gedanken manifestirt, als welcher es seine Wahrheit ist. Der Gedanke an und für sich war die Identität des Begriffs und seiner Realität als vermittelte Vermittlung und die mit der Religion des Gedankens identische Wissenschaft in der Form des Beweisens das Erkennen dieser Identität, so daß der Gedanke sich als die ihrer selbst gewisse Vernunft offenbar wurde, und die Religion desselben sich als die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft manifestirte.

Indem der absolute Geist die Manifestation seiner als jener absoluten Wahrheit ist, ist derselbe als absolutes Bewußtseyn die Vollendung seiner absoluten Entäusserung und damit die Wahrheit der als diese Entäusserung zur Absolutheit erhobnen unmittelbar gegenseitigen Entäusserung des göttlichen Wesens und des menschlichen Geistes, aber als diese vollendete Entäusserung ist derselbe unmittelbar entäussert der absolute Geist.

2.

Der entäusserte absolute Geist.

Wie durch die absolute Entäusserung des absoluten Geistes die unmittelbar gegenseitige Entäusserung des göttlichen Wesens und des menschlichen Geistes sich in der absoluten Religion als absolut bewiesen; so manifestirt der absolute Geist als entäussert die Entzweiung des göttlichen Wesens mit sich und dem menschlichen Geist als absolut, welche absolute Entzweiung aber als absolute Vermittlung zu nehmen ist,

also in dieser absoluten Entzweiung die Versöhnung als derselben immanent begriffen werden muß.

Die Manifestation des entäusserten absoluten Geistes ist näher die Ausgleichung des Inhalts mit der Form in der Entfaltung des absolut begreiffenden Wissens, und damit die Erhebung der Form zum Begriff, so daß vermittelst dieser Erhebung die Identität des Inhalts mit der Form offenbar wird. Das Werden dieser Identität ist ebendeßwegen weder schon der Inhalt an und fur sich, noch die Form, aber weil der Inhalt an und für sich, welcher mit der Form identisch ist, die absolute Wahrheit ausmacht, ist jener Inhalt gegen den wahren Inhalt ein nichtiger, der sich deßhalb als unwahr beweiset. Die Gestalten jener Entzweiung als Religion und Wissenschaft manifestiren also in der Form des entäusserten absoluten Geistes ihre Unwahrheit, welche sich als Religion der Vernunft, der Liebe u. s. f. und die denselben entsprechenden Formen der Wissenschaft früher erwiesen haben.

Indem die Existenz des absoluten Geistes das Wissen ist, und das absolut begreiffende Wissen nur in dem Elemente des Wissens sich entfaltet, sind die verschiedenen Stufen Momente, durch welche die Identität des Inhalts und der Form offenbar wird, das absolut begreiffende Wissen aber selbst dieses Offenbaren ist. Als absolutes Bewußtseyn ist der absolute Geist als entäussert oder der entäusserte absolute Geist als bestimmt, welche Bestimmtheit überhaupt das Entäusserte des absoluten Geistes darstellt, zunächst das Wissen als vernünftiges Selbstbewußtseyn, so daß die Existenz der Wahrheit mit demselben zusammenfällt, also der Inhalt selbst nur Daseyn hat, als derselbe in diesem vernünftigen Selbstbewußtseyn enthalten ist. Das absolut begreiffende Wissen ist damit

als bestimmt, weßhalb der Inhalt von dem vernünftigen Selbstbewußtseyn als mit demselben identisch gewußt wird, und dieses Wissen ist eben die Bestimmtheit, welchem deßwegen die Nothwendigkeit gegenübersteht. Diese Nothwendigkeit ist es, welche als die Natürlichkeit des Menschen, Gesetz und äusserliche Welt überhaupt in der Vernunftreligion nicht nur mit dem Wissen als dem vernünftigen und freien Selbstbewußtseyn in Collision tritt, sondern als etwas Positives sich demselben aufdringt, und als mit derselben entzweit ohne Versöhnung bleibt. Indem das Wissen als das vernünftige Selbstbewußtseyn die Entzweiung dadurch aufzuheben strebt, daß es den Inhalt, welcher es selbst ist, und damit sich selber in die Vorstellunug und auf diese Weise die Nothwendigkeit als das Positive in ein Negatives verkehrt; so hat es als Wissen die Versöhnung sowohl als ein Postulat in ihm von der einen Seite, als es dieselbe in der Vorstellung von der andern Seite erreicht hat. Aber so entzweit in seinem geistigen Element, nämlich als Wissen den Inhalt zu postuliren und als Vorstellung denselben gewonnen zu haben, ist es in der Wissenschaft des kritisirenden Erkennens das Streben, diesen vorgestellten Inhalt auch zu wissen. Weil es aber nur Wissen ist, als es keinen andern Inhalt hat, denn die Gewißheit seiner selbst, und dieses Wissen die Bestimmtheit des absolut begreiffenden Wissens ausmacht, hingegen dasselbe im Elemente der Vorstellung für jenes Wissen ist, kömmt es nicht zum Begreiffen dieses vorgestellten Inhalts und damit nicht zum begreiffenden Wissen. Inde'n es also erkennt, besteht das Wissen darin, von dem Inhalt, an und für sich nichts zu wissen, weil die Vorstellung noch nicht Wissen ist. Aber wenn auch nur in der Vorstellung weiß es doch von einem absoluten Inhalte welcher für es als

Wissen ein Jenseits ist und bleiben muß, indem er blos vorgestellt nicht gewußt wird. Jedoch als solches weiß es von einem Andern als es selbst ist, das es nicht begreifft, weil dieses Andre das absolut begreiffende Wissen, aber nicht als bestimmt ist, als welches es das Wissen des vernünftigen Selbstbewußtseyns seyn würde, noch dasselbe als an und für sich oder die schon mit dem Inhalt identische Form, sondern als an sich und damit als Erscheinung überhaupt. Dieses Ansich des absolut begreiffenden Wissens ist die Idee des intuitiven Verstandes, welcher jenes Wissen das Ding an sich als die Wahrheit gegenüberstellt und von demselben für die unbegreiffliche Wahrheit gehalten wird, weil das Wissen als Reflexion für sich gegen die Wahrheit selbstständiges Bestehen hat. Solches ist das Wissen aber nur gegen die Wahrheit und durch dieselbe, so daß es selbst das Gegentheil seiner und damit unselbstständig ist, indem das absolut begreiffende Wissen als die Idee des intuitiven Verstandes seine Wahrheit ausmacht. Als diese seine Wahrheit ist es seine absolute Macht, der das Wissen dadurch zu begegnen sucht, daß es dasselbe zwar für unwahr ausgiebt, aber auf welches es dennoch getrieben wird, oder was dasselbe ist, das das Wissen in der Form der Gewißheit seiner selbst als ein gegen es Nichtiges manifestirt. Dadurch hebt sich die Bestimmtheit des absolut begreiffenden Wissens nämlich das Wissen des Selbstbewußtseyns als das Unwahre auf, aber indem dieses selbstbewußte Wissen in die Idee des intuitiven Verstandes als seine Wahrheit übergegangen, ist diese Idee durch diese Bewegung vermittelt und damit das absolut begreiffende Wissen als dieselbe erst an sich, weil es noch nicht durch sich selbst als Anundfürsich vermittelt ist. Als Ansich ist die Idee des intuitiven

Verstandes durch eine Bestimmtheit, die als solche jenes Wissen ist, vermittelt, damit ist es wohl die Negation des Endlichen, aber auch in Wahrheit durch dieses Negiren das, was es ist. Als für das Wissen oder das kritisirende Erkennen ist es unbegreifflich, und indem das Wissen dadurch überhaupt nur Wissen ist, daß es nichts begreifft, gehört es nicht dem vernünftigen Selbstbewußtseyn an, sondern ist sich selber der Inhalt. Als dieses Ansich ist die Idee des intuitiven Verstandes nur durch das absolut begreiffende Wissen oder dieses ist zunächst als jene Idee, so daß es als solche die absolute Macht des kritisirenden Erkennens ausmacht, und als die Wahrheit desselben nicht diesem Erkennen angehört, deßhalb nichts Endliches und Unwahres ist. Das absolut begreiffende Wissen ist als diese Macht der Reflexion dasjenige, was das kritisirende Erkennen auf sich als das Ansich oder die Idee des intuitiven Verstandes als die nothwendige Idee hinführt, oder auf welches dasselbe nothwendig getrieben wird, und durch diesen Drang hat die Wissenschaft des kritisirenden Erkennens nur Wahrheit, welche darin besteht, als jenes Erkennen ein Nichtiges zu seyn und durch diese seine Nichtigkeit sich auf das Unendliche zu beziehen. Das absolut begreiffende Wissen erhebt also als die Idee des intuitiven Verstandes das kritisirende Erkennen über sich selbst, und manifestirt dasselbe als ein Nichtiges, nicht hat jenes Erkennen sich durch sich selber zu dieser Idee erhoben, und nur durch diese Nichtigkeit auf das absolut begreiffende Wissen sich beziehend erhält es die Bedeutung einer blos negativen Wahrheit. Als diese Negativität ist dieses Erkennen ein Anerkennen der Idee des intuitiven Verstandes, das aber zugleich Mißkennen ist; als das Anerkennen derselben ist es wahres, weil es sich dadurch auf die Wahrheit bezieht, aber als

das Mißkennen derselben unwahres, indem es sich als solches für sich das kritisirende und damit unwahre Erkennen zu seyn beweiset. Aber als gegen die Idee des intuitiven Verstandes das Unwahre ist es für sich selbst überhaupt keine Wahrheit, und um dieser seiner Unwahrheit sich auch bewußt zu werden, damit als das Nichtige sich gegen die Wahrheit zu wissen, hat das Wissen als solches sich noch zu vollenden.

Jenes Urtheil: der absolute Geist ist der Gedanke überhaupt, ist sowohl für wahr als auch für unwahr zu nehmen, nämlich als wahr in Beziehung auf die Religion des Glaubens und als unwahr in Beziehung auf die Vernunftreligion. Die Wahrheit der Religion des Gedankens ist also die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, indem die Religion des Gedankens die Identität des Begriffs und seiner Realität zu ihrem Inhalte habend sich ihrer entäussert, und darum die Seite ihrer Realität nicht sie selbst, sondern sie als Vernunftreligion ist. Als diese Entäusserung wird die Religion des Gedankens nicht ihr selbst, sondern sich als Vernunftreligion offenbar, und das Urtheil nun dieses: der absolute Geist ist die Vernunftreligion und die mit derselben identische Wissenschaft des kritisirenden Erkennens oder auch die ihrer selbst gewisse Vernunft überhaupt. Dieses Urtheil ist so zu nehmen, daß die ihrer selbst gewisse Vernunft, deren Realität sie selber war, sich als das Unselige in der Vernunftreligion darstellte, und die Vernunft in dieser Religion und der derselben entsprechenden Wissenschaft des kritisirenden Erkennens die Religion des Gedankens oder den Gedanken überhaupt ausmacht, so daß derselbe in der Form der Vorstellung als ein absolut seeliges Wesen in der Vernunftreligion und in der Form des Gedankens selbst in der Wissenschaft des kritisirenden Erkennens

als die Idee eines intuitiven Verstandes von dem vernünftigen Selbstbewußtseyn anerkannt wurde.

Die Vollendung des kritisirenden Erkennens als des Wissens erreicht dasselbe dadurch, daß es die Bestimmtheit des absolut begreiffenden Wissens ist, und in dieser Bestimmtheit und als dieselbe die Natur desselben ausdrückt, damit sich selbst als das Absolute weiß und anschaut. So als das Absolute sich wissend und schauend hat die Nothwendigkeit in der Vernunftreligion für das Wissen in der Religion der Liebe keine Wahrheit und Wirklichkeit, weil es das absolut selige Wesen nicht mehr als ein Jenseits weiß, sondern als das in sich selbst Selige dieses selber ist. Als die Selbstliebe ist es zugleich die Sucht, welche in sich schwindend zur Entäusserung derselben und damit zur Realisirung einer Welt wird, die sich in der Religion der Liebe als die Welt der Wahrheit und des Scheins darstellt. Diese Welt des Scheins, welche in dem Beharren des Selbstbewußtseyns auf sich besteht und als die Wissenschaft des Wissens ein Scheinwissen ist, ist als diese Wissenschaft die wissenschaftliche Nichtigkeit des subjectiven Wissens überhaupt, und darum das Bewußtseyn eines gegen die Welt der Wahrheit Nichtigen und Unwahren. Jenes Wissen des Selbstbewußtseyns als aller Wahrheit ist deßhalb in das Bewußtseyn des gegen die Wahrheit Nichtigen übergegangen, das Wissen ist als ein bloßer Schein die Liebe zum Absoluten und mit der absoluten Liebe identisch die Welt der Wahrheit. Diese Identität als die absolute Liebe überhaupt ist die Wahrheit der Idee des intuitiven Verstandes, weil dieselbe durch jene Bestimmtheit des absolut begreiffenden Wissens vermittelt ist, aber eben wegen dieser Vermittlung fällt sie noch mit jener Bestimmtheit als

der Idee des intuitiven Verstandes zusammen, ist noch nicht an und für sich das begreiffende Wissen oder das absolut begreiffende Wissen als solches. Nur dem Bewußtseyn ist die absolute Liebe eine höhere Wahrheit denn die Idee des intuitiven Verstandes, weil sie nicht mehr für dasselbe ein Andres ist, sondern das Bewußtseyn als mit derselben identisch in der absoluten Wahrheit sich befindet. Aber das absolut begreiffende Wissen ist als die absolute Liebe das Manifestiren des sich wissenden Bewußtseyns als des Unwahrren, das nicht mehr für sich die Wahrheit verwirft, wie die Wissenschaft des kritisirenden Erkennens die Idee des intuitiven Verstandes, weil sie nicht mehr für dasselbe ein Andres ist, sondern das Bewußtseyn als mit derselben identisch in der absoluten Wahrheit sich befindet. Aber das absolut begreiffende Wissen ist als die absolute Liebe das Manifestiren des sich wissenden Bewußtseyns als des Unwahren, das nicht mehr für sich die Wahrheit verwirfft, wie die Wissenschaft des kritisirenden Erkennens die Idee des intuitiven Verstandes, sondern als ein bloßer Schein durch sich selber gegen dieselbe als die absolute Liebe verschwindet. Diese absolute Liebe ist aber weder an und für sich die Wahrheit oder sich als solche selber offenbar, noch wird sie von dem Selbstbewußtseyn überhaupt begriffen, weil dasselbe sich als Unwahres weiß. Sie ist die Erhebung der Wissenschaft des Wissens über sich selbst, und als die Wahrheit derselben für die Vorstellung das Unendliche, aber nicht an und für sich selbst dasselbe, weil dieselbe durch Endliches nur Erscheinendes ist. Was deßhalb in der Wissenschaft des Wissens die Wahrheit ausmacht, ist das Bewußtseyn, von keiner höhern Wahrheit zu wissen, als die ihre Wahrheit ausmachende absolute Liebe ist. Indem das absolut begreiffende Wissen als die absolute Liebe

die Wahrheit der Wissenschaft des Wissens und damit die Wahrheit des wissenden Bewußtseyns überhaupt ist, ist dasselbe nur noch darum die Wahrheit, weil sich die Wissenschaft des Wissens als das gegen die absolute Liebe Unwahre und Nichtige manifestirt hat, oder indem die Idee des intuitiven Verstandes sowie die absolute Liebe jede nur die Bewegung des sich in sich selbst Reflectirens ist, als die Wissenschaft des kritisirenden Erkennens und des Wissens sich als unwahr gegen jenes Ansich des absolut begreiffenden Wissens beweiset, fällt die Negativität außerhalb ihrer selber, so daß jene Bewegung in Wahrheit nur eine Scheinbewegung ist. Zugleich ist die absolute Liebe vermittelt durch die Bestimmtheit des absolut begreiffenden Wissens, welche Bestimmtheit sich eben deßwegen aufgehoben hat, aber mit diesem Aufgehobenseyn derselben identisch hat dieselbe in ihr selbst den absoluten Gegensatz, und ist nur dadurch ihre Einheit mit sich.

Das relativ wahre Urtheil: der absolute Geist ist die ihrer selbst gewisse Vernunft überhaupt, geht in das Urtheil über: der absolute Geist ist die Religion der Liebe und die derselben entsprechende Wissenschaft des Wissens oder das selige Leben überhaupt, weil die Vernunftreligion sich nicht in ihr selbst und als sie selber, sondern sich als die Religion der Liebe offenbar wurde. Wie in der Vernunftreligion, so ist auch in der Religion der Liebe der Gedanke die Wahrheit, welcher in derselben wegen der Selbstentäußerung des freien Selbstbewußtseyns als die Welt der Wahrheit und näher als die absolute Liebe vorgestellt wird, und in der Wissenschaft des Wissens als das religiöse Wissen erkannt ist, in welchem sie als das Wissen sich aufhob.

Jene Einheit ist aber nun nicht mehr die absolute Liebe als solche, sondern in der Form des Symbols

der Inhalt der Naturreligion und der Religion der Geschichte, welches Symbol die Wissenschaft des absoluten Erkennens wegen ihres als absolut sich Voraussetzens nothwendig anerkennt. Denn indem die absolute Identität als die absolute Wahrheit nur die absolute Indifferenz des Endlichen und Unendlichen ist, als sie sich auf sich selbst als die vorausgesetzte bezieht, ist sie absolut, eben weil sie sich selbst als absolut voraussetzt, aber auch nicht absolut, weil sie nur durch diese ihre Voraussetzung absolut ist. Sie bedarf deßhalb wegen ihrer unvermittelten Wahrheit des Symbols, weßhalb das Symbol die Naturreligion und die Religion der Geschichte mit der Wissenschaft des absoluten Erkennens vereinigt, und dasselbe der Beweis ihrer Identität ist.

Letztres Urtheil hat sich nun zu diesem Urtheil erhoben: der absolute Geist ist die Identität der Naturreligion und der Religion der Geschichte und die mit derselben identische Wissenschaft des absoluten Erkennens oder das intellectuelle Anschauen überhaupt. Indem aber dieser Religion, sowie der ihr entsprechenden Wissenschaft das Symbol als für das Absolute nothwendig war, ging dieselbe über sich hinaus, weßhalb auch dieses Urtheil sich als unwahr beweiset. Der absolute Geist als das Subject hat sich deßhalb in diesem Urtheil noch nicht als in seinem Prädikat erreicht, und das beziehungsweise wahre Urtheil hebt seine Wahrheit für sich auf, indem die Religion als diese Identität der Naturreligion und der Religion der Geschichte sich ihr als die Religion des Geistes offenbar wurde.

Indem das Symbol noch nicht den Gegensatz überwunden hat, ist es als das sich in sich selbst widersprechende nicht die absolute Wahrheit an und für sich, als welche der Gegensatz mit sich selber

zusammengeht und nicht mehr als Form für sich besteht, sondern als das spekulative Erkennen die mit dem Inhalt selbst identische Form und darum das begreiffende Wissen an und für sich ausmacht, welches nun sich selber offenbar oder an und für sich durch sich selbst vermittelt mit dem Inhalt der Religion des Geistes identisch die absolute Wahrheit, und damit der absolute Geist aus dieser seiner entäusserten Entäusserung in sich gegangen ist.

3.

Der aus seiner Entäusserung in sich gegangene absolute Geist.

Das absolut begreiffende Wissen als an und für sich nicht durch eine Bestimmtheit vermittelt ist deßhalb nicht als die Idee des intuitiven Verstandes u. s. f. die Wahrheit bestimmter Gestaltungen überhaupt, sondern sich selber die Wahrheit und das Wissen oder das mit der absoluten Wahrheit identische absolute Wissen. Als solches ist es der absolute Geist als der Inhalt der offenbaren Religion oder der der Religion des Geistes, welcher sich als die Versöhnung des göttlichen Geistes mit sich und dem menschlichen Geist bewiesen, und die die Religion des Geistes als die absolute Wahrheit begreiffende Wissenschaft des absoluten Wissens, deren Inhalt und Form identisch ist, und als solche die Wahrheit der Form der Religion des Geistes ausmacht. Denn die Religion des Geistes wird von der Wissenschaft des absoluten Wissens nicht blos anerkannt, sondern begriffen, und deßhalb ist die Wissenschaft mit dem Inhalt der Religion des Geistes identisch, aber der Form

nach die Wahrheit derselben. Wie in der Religion des Geistes das göttliche Wesen als Geist offenbar ist, so ist der göttliche oder absolute Geist der einzige Gegenstand der Wissenschaft des absoluten Wissens, und die absolute Existenz desselben.

Indem nun das absolut begreiffende Wissen an und für sich selbst das sich begreiffende Wissen und als das sich mit sich selber sich vermittelnde das Wesen des absoluten Geistes ist, ist die Vermittlung des absoluten Geistes der absolute Geist selber, welcher sich selber gegenständlich der mit sich absolut identische ist. Näher zeigt sich diese absolute Vermittlung darin, daß der absolute Gegensatz seiner der absolute Geist selber ist, oder indem der absolute Geist sich ihm selbst absolut entgegengesetzt, unterscheidet derselbe sich als absoluter Geist von sich als dem absoluten Geist. Der Gegensatz und damit der Unterschied des absoluten Geistes ist der absolute Geist selbst, und weil deßhalb dieser Gegensatz sich aufhebt, indem ja nicht ein Anderes als der absolute Geist dieser Gegensatz ist, geht derselbe in dem absoluten Geist und als solcher mit sich selber zusammen, oder dieser Gegensatz hebt sich nur in dem absoluten Geist auf, welcher in diesem seinem Unterschiede von sich mit sich identisch ist. Die Identität des absoluten Geistes ist also vermittelt durch den sich von sich unterscheidenden absoluten Geist, sowie der Unterschied desselben durch ihn als den mit sich identischen, damit ist der absolute Geist als durch sich selber vermittelt die unendliche oder absolute Vermittlung und als solcher das absolute oder das sich selbst als absolut begreiffende Wissen. Dieses sich mit sich selber vermittelnde absolut begreiffende Wissen ist als absoluter Geist die Existenz der absoluten Religion, und der Inhalt derselben als die mit sich

identische Form das mit sich als der absoluten Wahrheit identische absolute Wissen.

Das Urtheil: der absolute Geist ist das intellectuelle Anschauen überhaupt ist nun in das Urtheil übergegangen: der absolute Geist ist die Religion des Geistes und die mit derselben identische Wissenschaft des absoluten Wissens oder das absolute Wissen überhaupt. Dieses Urtheil ist nun erst das absolut wahre Urtheil, weil die Religion des Geistes den absoluten Geist selbst zu ihrem Inhalte, und die mit dieser Religion identische Wissenschaft des absoluten Wissens den absoluten Geist als die absolute Wahrheit zum absoluten Gegenstand hat. Denn in dieser Religion war das absolute Wesen nur das absolute in der Vermittlung und als solches die Manifestation seiner als der absoluten Wahrheit und damit der Versöhnung mit sich und dem menschlichen Geist. Indem es aber zunächst als die Einheit seiner und des Selbstbewußtseyns noch nicht für sich der Geist war, stellte sich die Entzweiung desselben als die natürliche Religion und die Kunstreligion dar, deren Wahrheit die Versöhnung als die Religion des Geistes oder die offenbare Religion ausmachte, in welcher Religion das absolute Wesen als Selbstbewußtseyn oder das seiner selbstbewußte für sich der Geist und damit das in derselben sich für sich selbst wissende absolute Wesen ist. Der Inhalt dieser Religion als der mit dem absoluten Geist identische Weltgeist ist die absolute Wahrheit, aber ihre Form die ihrem absoluten Inhalt noch unangemessene, weil der Geist in ihr noch nicht das absolut begreiffende Wissen selbst war, und darum diese Form in der mit dem Inhalt derselben identischen Wissenschaft des absoluten Wissens aufhob, oder die Form in derselben als mit dem Inhalt selbst

identisch manifestirte, damit derselbe in der Wissenschaft als der Realisirung seines Begriffs das Wissen und die Wahrheit ist. Deßhalb war die Wissenschaft des absoluten Wissens die Manifestation ihrer selbst, indem sie von sich selber den Beweis führte, das an und für sich ihr sich selber Offenbaren, so daß ihr Resultat sie, nämlich die Wissenschaft des absoluten Wissens selbst ist, und als solche sie selber das absolute Wissen des absoluten Geistes als der Identität seiner mit dem Weltgeist ausmacht. Wie der absolute Geist, ist die mit der offenbaren Religion und dem absoluten Wissen identische Wissenschaft als ihre Selbstmanifestation an und für sich selbst sich selber die absolute Wahrheit, weil sie sich selbst zu ihrem Inhalte hat und damit die mit sich identische Form ist. Es fällt deßhalb das Urtheil, daß der absolute Geist die Religion des Geistes und die mit dieser Religion identische Wissenschaft des absoluten Wissens oder das absolute Wissen überhaupt sey, mit dem Urtheil zusammen: der absolute Geist ist der absolute Geist, weßhalb die Selbstmanifestation des absoluten Geistes als Offenbarung in der Religion des Geistes und Manifestiren in der Wissenschaft des absoluten Wissens, welches Offenbaren und welches Manifestiren das Wissen überhaupt ist, ein und dieselbe Manifestation ausmacht. In diesem Urtheil: der absolute Geist ist der absolute Geist, ist derselbe der mit sich identische absolute Geist, das Subject in demselben nämlich der absolute Geist ist mit seinem Prädikat identisch, damit der absolute Geist diese Identität seiner als des Subjects und seiner als des Prädikats. Indem die Existenz des absoluten Geistes das absolute Wissen ist, und die Religion des Geistes, welche den absoluten Geist zu ihrem Inhalte hat, sowie die Wissenschaft des absoluten Wissens, deren Resultat das absolute Wissen selbst ist, den absoluten Geist als die ab-

solute Wahrheit weiß, ist dieses Wissen von dem absoluten Geist als dem absoluten Wissen das Wissen von der Existenz desselben als des Wissens, damit das existirende Wissen des absoluten Geistes selbst oder das mit der Existenz des absoluten Geistes identische absolute Wissen. So beweiset sich denn die mit der Religion des Geistes identische Wissenschaft des absoluten Wissens als die Existenz des absoluten Geistes selbst, und ist der absolute Beweis für die Existenz des absoluten Geistes, welche wie der absolute Geist von sich selber den Beweis führt und sich als die absolute Wahrheit manifestirt hat.

Als Wissenschaft und identisch mit der Religion des Geistes, welche sich als die Wahrheit der verschiedenen Religionsgestalten von der Religion des Gefühls an ergeben hat, vereinigt die Wissenschaft des absoluten Wissens spekulativ wissenschaftlich jene Gestaltungen und die derselben entsprechenden wissenschaftlichen Formen in sich, so daß sie als die Selbstmanifestation ihrer als der absoluten Wahrheit und damit als der absolute Beweis ihrer selbst dieselben auf absolute Weise enthält. Deßhalb manifestiren sich jene Gestaltungen als ihre eigene Wahrheit an und für sich ihnen selber in der Wissenschaft des absoluten Wissens, oder führen in derselben von sich selbst in ihrer Absolutheit den Beweis, indem sie mit dieser Wissenschaft zusammenfallen.

Zunächst zeigt sich die Religion des Gedankens und die mit derselben identische Wissenschaft oder der Gedanke überhaupt, indem derselbe die Wahrheit des Gefühls und des Glaubens ist, als das Logische oder als die höchst spekulative Wissenschaft, welche die Seele der Wissenschaft des absoluten Wissens ausmacht. Als solche ist ihr Inhalt der reine Gedanke

oder die Idee, und sie selbst als ihr eigener Begriff ihr Resultat, ihre Realität deßhalb die sich in ihrem Begriffe auflösende, und damit die reine Idee ihrer selbst. In derselben und als dieselbe ist der absolute Beweis ihrer von ihr selber das als Gedanken manifestirte Seyn oder das sich selbst als Gedanken auslegende und bewährende Seyn, gegen welchen Gedanken es als das Seyn Nichts ist. Das Seyn ist es selbst, das sich die Idee oder der absolute Gedanke zu seyn beweiset, und durch seine eigene Natur diesen Beweis vollendet, nur als Gedanke ist das Seyn die Selbstmanifestation seiner.

Das Logische, dessen Resultat es selbst als die Idee, und welche Idee als das manifestirte Seyn seine Wahrheit ist, ist als das Ansich oder als die Wissenschaft des reinen Gedankens das absolute Beweisen seiner von sich selber, aber als das Ansich wurde es sich offenbar als das Fürsich oder als die Wissenschaft der Natur. Wie aber in der Natur die Idee die Einheit der Aeusserlichkeit derselben und als solche ihre Seele ist, die Natur damit nicht ihre eigene Wahrheit ausmacht, vollendet sich in der Wissenschaft des absoluten Wissens der Beweis für die Unselbstständigkeit der Natur, so daß die Religion als Naturreligion und die Religion der Geschichte oder das intellectuelle Anschauen überhaupt als die Wahrheit der ihrer selbst-gewissen Vernunft und des Wissens in der Wissenschaft des absoluten Wissens das Anundfürsich oder der Geist ist. Aber als solcher ist der Geist noch nicht der Geist an und für sich selbst in seiner Absolutheit, sondern in der Relativität seiner auf die Natur und auf die Geschichte, deßhalb die Wahrheit der Natur als auch die des subjectiven und des objectiven Geistes, als erstere die Idee als Aufgehobenseyn

des Geistes in seiner Subjectivität und in seiner Objectivität, oder die als Natur in ihrer Wahrheit sich auf sich beziehende Idee und damit die Naturseele, sowie die als Geschichte sich auf sich beziehende Idee und damit der Weltgeist. Indem aber als Naturseele die Idee die noch bewußtlose aber als Weltgeist die sich ihrer bewußt gewordene oder die sich als Idee wissende Idee ist, hat sich in der Wissenschaft des absoluten Wissens die Naturseele als Weltgeist manifestirt, oder ist der Weltgeist die manifestirte Naturseele. Erst als Weltgeist ist die Naturseele die Selbstmanifestation ihrer, gegen welchen als die sich wissende Idee sie als die noch bewußtlose Idee das Unwahre ist, oder die Naturseele als die sich ihrer noch nicht bewußte Idee ist sich ihr offenbar als die sich wissende Idee oder als der Weltgeist.

Der Weltgeist aber durch den subjectiven Geist und den Geist in seiner Objectivität vermittelt manifestirte sich nicht ihm selbst als die absolute Wahrheit, weil er sich noch nicht an und für sich durch sich selber vermittelte, sondern wurde sich offenbar als absoluter Geist. Mit dem absoluten Geist nun als dem Resultat der Wissenschaft des absoluten Wissens als der absoluten Wahrheit fällt die Religion des Geistes zusammen, welche selbst das Offenbaren ist, wie die Wissenschaft das Manifestiren, so daß die Form derselben als mit dem Inhalt identisch zur Absolutheit erhoben die Wissenschaft des absoluten Wissens ausmacht.

Die Manifestation der mit der Religion des Geistes identischen Wissenschaft und damit der Identität der Religion und der Wissenschaft als die absolute Religion ist die Selbstmanifestation des absoluten Geistes als diese Identität, damit die Manifestation der Religion und Wissenschaft und die des absoluten

Geistes ein und daselbe Manifestiren, so daß diese Manifestation der absolute Beweis des absoluten Geistes von sich selber als der absoluten Wahrheit ist.

Die Erhebung der offenbaren oder der Religion des Geistes zur absoluten Religion ist die Vermittlung derselben durch die Wissenschaft des absoluten Wissens, so daß die absolute Religion durch die Existenz des absoluten Geistes selber vermittelt sich als die Wahrheit der gegen sie unwahren Gestaltungen der Religion und der denselben entsprechenden wissenschaftlichen Formen beweiset. Aber als die absolute Verwirklichung jener Gestaltungen sowohl der Religion als der Wissenschaft in der absoluten Religion und als dieselbe ist die Selbstmanifestation des absoluten Geistes als die absolute Religion das ewig sich selber vollbringende göttliche Leben desselben.

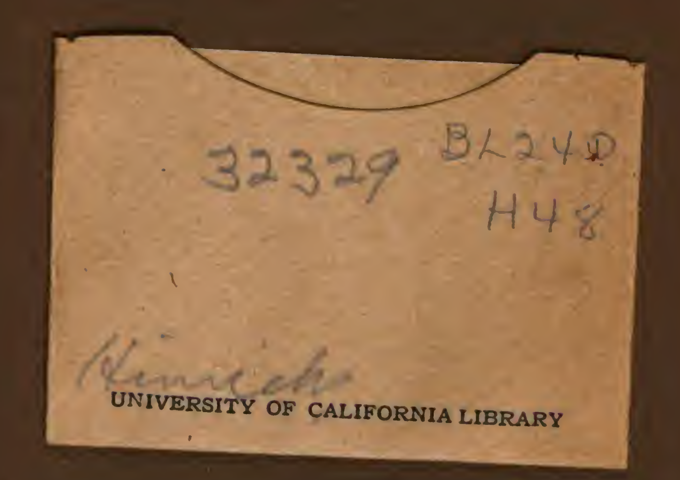


Heidelberg, 1822.
Gedruckt bei J. M. Gutmann. Academische Buchdruckerei.

Verbesserungen.

Seite		Zeile		Statt	
Seite	1.	Zeile	4.	Statt	verschiedene lies verschiedenen.
—	4.	—	34.	—	warum l. worum.
—	5.	—	30.	—	was l. das was.
—	10.	—	31.	—	verschiedene l. verschiedenen.
—	11.	—	2.	—	derselben l. denselben.
—	57.	—	9.	—	unendliche l. endliche.
—	153.	—	24.	—	welcher l. welchen.
—	140.	—	32.	—	wahren l. Wahren.




32329
BL240
H48
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

